NOUVELLE SERIE
N° 26

TOME XI
JUILLET 1961

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE SEMESTRIELLE

SOMMAIRE

DIRECTION - RÉDACTION
BIBLIOTHÈQUE FRANCISCAINE PROVINCIALE
COUVENT DES CAPUCINS
26, Rue Boissonade
PARIS XIV[e]

ADMINISTRATION
LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE
Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C.C.P. Orléans 726-38

TARIF DES ABONNEMENTS

un an (2 numéros de 128 pages).

France : 8,00 N.F.

Etranger : 9,00 N.F.

Le numéro séparé : 4,00 N.F.

A la LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE
9, Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C. C. P. Orléans 726-38

où vous trouverez tous livres récemment parus ou analysés ici.

La Rédaction des ETUDES FRANCISCAINES, 26, rue Boissonade, Paris (XIVe), recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement du Comité de Rédaction) et tout ouvrage à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec des Revues similaires.

LES AMIS DE SAINT FRANÇOIS

26, rue Boissonade, PARIS XIVe

C.C.P. Paris 691-79

Les Amis de Saint-François, groupés en Association déclarée, organisent des conférences, des pèlerinages et publient une Revue leur servant de trait d'union et d'amitié.

LES ACTES DU CONGRÈS D'ANNECY

(*Actes du Tiers-Ordre*).

Magnifique volume 15 × 20,5, orné de 32 hors-texte et 6 planches (304 pages)

Prix : 7,20 N.F.

LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE
9, Rue de Vauquois, BLOIS (Loir-et-Cher)
C.C.P. Orléans 726-38.

Le R. P. Jean de Dieu de Champsecret

—

Le 30 juin s'éteignait au couvent des Capucins de Roscoff le R. P. Jean de Dieu de Champsecret, ancien collaborateur des ETUDES FRANCISCAINES dont il assuma la direction de 1921 à 1939.

Docteur en philosophie, docteur de l'Académie de Saint-Thomas, le P. Jean de Dieu a consacré sa vie entière à la diffusion et à la défense de la pensée franciscaine. Les ETUDES FRANCISCAINES auxquelles il demeurait si attaché, et qui lui doivent tant, ne peuvent songer sans émotion à tout ce que représentait pour elles celui qui les quitte, à soixante-dix-huit ans, gardant encore toute sa vigueur intellectuelle.

Non seulement, le défunt avait repris dès 1929 le *Bulletin franciscain*, inauguré par le P. Ubald d'Alençon, mais encore lancé un *Bulletin de science sociale*. Nourri de la doctrine franciscaine, le P. Jean de Dieu publia, dès 1929, les *Trois voies de la vie spirituelle*, et en 1936 les *Œuvres spirituelles* de saint Bonaventure (4 volumes parus dans la collection « Il Poverello »), précédées d'une introduction dans laquelle l'éditeur exposait les grandes lignes de la doctrine bonaventurienne. Il publia, encore, en 1956 l'*Itinéraire de l'âme en elle-même*, et quand il s'éteignit, à Roscoff, il préparait encore l'édition des œuvres de David d'Augsbourg, terminant ainsi sa carrière de théologien franciscain jadis inaugurée par des travaux d'approche publiés dans les ETUDES FRANCISCAINES : *Contemplation et contemplation acquise d'après saint Bonaventure* (1931), *Notes bonaventuriennes* (1936), *L'essence de la perfection chrétienne d'après saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin* (1937), etc...

Le P. Jean de Dieu ne se borna pas cependant à la seule théologie et à l'histoire de la spiritualité, puisqu'il nous a laissé encore une étude sur l'*Enigme religieuse des Indes*, publiée en 1944 dans le *Mercure de France*, et, sous le titre : « *A toi ! Maman !* une série d'instructions données à Saint-Germain, de Flers.

Le R. P. Jean de Dieu qui, toute sa vie durant a œuvré pour la cause de la doctrine franciscaine, a droit à notre gratitude. Puisse-t-il, de la demeure céleste où saint François l'a certainement accueilli, nous aider à continuer son œuvre ici-bas.

NOTES SUR LE PROBLÈME DE L'ÊTRE SELON SAINT BONAVENTURE [1]

—

Traiter en détail le problème de l'être dans la doctrine bonaventurienne serait l'objet d'un livre. Dans cet article nous viserons simplement à éclairer dans la mesure du possible quelques points d'ombre du système, ou si l'on préfère, de la démarche ontologique du saint Docteur. Gilson a introduit dans l'histoire de la philosophie le thème du symbolisme bonaventurien : « Saint Bonaventure... nous conduit devant cet univers de symboles transparents dont la luxuriante floraison n'avait jamais été atteinte et ne sera jamais dépassée ». (La philosophie de saint Bonaventure. 1924, p. 227). Mais du *symbole transparent* au *reflet inconsistant*, il n'y a qu'un pas ; et il peut être tentant de le franchir pour les besoins de la cause. En définitive, si l'analogie bonaventurienne manque de consistance, c'est peut-être dû à son caractère purement essentialiste. En dehors de saint Thomas il n'y a pas de doctrine de l'exister. Nous obtenons toujours en dehors de saint Thomas des créatures qui n'existent pas. Cette absence d'exister s'explique d'ailleurs aisément ; comme chacun sait, le Docteur Séraphique est un mystique, il cherche constamment la gloire de Dieu ; et de toute évidence, il ne peut obtenir ce résultat qu'au détriment de la créature. Ainsi la pauvre créature qui souffre déjà du manque d'exister, ne disposera pas non plus d'une mise de fonds suffisante pour agir.

En histoire de la philosophie, rien ne vaut les textes ; et c'est pourquoi, nous sommes allés aux textes mêmes du saint Docteur, pour répondre à la double question : est-il vrai que l'analogie bonaventurienne est *inconsistante ;* est-il vrai que la créature bonaventurienne est *inexistante ?* Notre enquête a pris dès lors un autre tour : comment se fait-il que des historiens d'une loyauté et d'une autorité inconstestées aient négligé certains textes ? A ce moment, nous avons soupçonné qu'un principe de solution leur échappait : la notion bonaventurienne de *différence essentielle.* Ces trois questions délimi-

(1) Nous citons saint Bonaventure d'après l'édition de Quaracchi, en indiquant le tome et la page.

tent aussi notre champ d'investigation dans le vaste domaine de l'être. Nous n'avons pas non plus l'ambition d'épuiser les textes ou les questions incidentes. Les textes choisis n'apportent peut-être pas la réponse attendue; en ce cas nous invitons le lecteur à l'étude directe de l'œuvre séraphique.

I. — *La créature bonaventurienne est-elle inconsistante ?*

Tout le monde est d'accord pour reconnaître l'importance du vestige et de l'image trinitaire dans la théologie bonaventurienne. Dans un article des Etudes Franciscaines, le P. Fidèle montre que ces données théologiques affectent la philosophie du saint Docteur : « La philosophie de saint Bonaventure est basée sur une notion originale de l'être considéré comme un vestige de son Créateur ». (Etudes Franciscaines, fév.-mai 1951). Gilson dira autrement : « Si vraiment le rapport posé par l'acte créateur entre l'univers et Dieu est un rapport d'analogie, il n'est pas possible que non seulement l'acte créateur n'ait pas laissé de traces sur les choses mais encore que ce rapport ne soit pas inscrit au plus profond des choses. Ou bien en effet l'analogie n'est pas impliquée dans la notion de création ou bien elle est la loi même qui régit la substance de la créature. Or nous savons par les preuves de l'existence de Dieu que *nulle propriété des choses ne trouve sa raison suffisante dans les choses mêmes;* elles sont donc nécessairement et comme par nature, des imitations et des analogies de Dieu ». (Idem.. p, 204).

Ces formules sont justes et vraies, à condition qu'elles soient interprétées correctement. « Nulle propriété des choses ne trouve sa raison *suffisante* dans les choses mêmes »; l'esprit s'interroge invinciblement : la propriété de la chose est-elle encore sa propriété ? En ce cas, pourquoi s'obstiner à parler de chose, de *res ;* autant avouer que le réalisme bonaventurien reste verbal. Si le vestige, le signe, le reflet constitue l'intelligibilité totale des choses, que subsiste-t-il de leur réalité substantielle ? Substance et signe sont-ils les deux termes inconciliables d'un dilemme ? Nul historien de la pensée de saint Bonaventure, à notre connaissance, ne pose ainsi la question de son réalisme. Mais la question est posée d'une manière ou d'une autre : « Il existe donc un aspect des choses sous lequel leur caractère de vestige n'apparaît pas et qui même peut être capable de nous le masquer complètement. Bien loin d'être de la ressemblance divine à l'état pur, elles n'ont de cette ressemblance que le reflet projeté sur la matière qui les constitue. Mais nous pouvons malgré tout ne pas l'apercevoir ou refuser volontairement de nous tourner vers lui; alors aussi le vestige que nous avions sous les yeux s'efface et ce qui reste est précisément la *nature*, un résidu brillant, mais dépourvu d'intelligibilité et dont la cécité des philosophes se repaît ». (Gilson, idem, p. 208).

Qu'est-ce que cette nature, ce résidu brillant dépourvu d'intelligibilité ? Cette définition coïncide singulièrement avec celle de la matière. Il est permis toutefois de se demander si vraiment saint Bonaventure voudrait y souscrire. Un résidu dépourvu d'intelligibilité évoque l'idée d'une nature *informe*, d'une matière sans consistance pour l'esprit. En laissant une telle pâture aux philosophes, le saint Docteur réduit leur champ d'investigation à un quasi néant d'intelligibilité. Il ne faut pas oublier que *seul* le « *très haut contemplatif* » déchiffre le vestige comme un signe trinitaire. Réduire la consistance intelligible des choses au seul vestige, c'est purement fermer l'univers au regard de l'intelligence privée de la lumière de foi : la philosophie n'a plus d'objet. A la limite la lumière de la raison disparaît, tout comme la nature cède la place au surnaturel. Sommes-nous encore en présence de la pensée authentique du saint Docteur ?

Dans l'Hexaëmeron se trouve une admirable définition de l'œuvre métaphysique :

« Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam et ad illud esse ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti... » (V. 331).

Cette formulation est remarquable ; d'abord, parce qu'elle condense au terme de la vie du saint Docteur, sa manière habituelle de procéder. Sans la lumière de la foi, le métaphysicien peut faire son œuvre propre ; l'objet de sa recherche ne fait pas défaut : au départ, il envisage les principes de la substance particulière ; à l'arrivée, il envisage l'Etre universel et increé sous la raison de principe, de milieu et de fin ultime. Mais pour saisir l'Etre increé sous la raison de Père, de Fils et d'Esprit-Saint, le métaphysicien reste impuissant sans la lumière de la foi. Le métaphysicien possède un champ réel d'investigation mais ce champ est strictement délimité.

Le point de départ semble solide et consistant, et le point d'arrivée se situe très haut. Revenons modestement à ce point de départ pour en mieux saisir la valeur, la cohérence interne. Saint Bonaventure ne semble pas minimiser l'intelligibilité des principes de la substance concrète. Peut-on affirmer pour autant que ce premier niveau du réel recèle une consistance intelligible suffisante ?

En d'autres termes, l'ordre substantiel correspond-il à un véritable *en soi* digne de l'intelligence, avant toute considération explicite de signe ? Après l'Hexaëmeron, le premier livre des Sentences offre un tableau ontologique dont le témoignage ne prête guère à confusion. En trois mouvements et en six temps, nous élaborons le vestige à partir de la substance.

Premier mouvement : la chose en soi.
Premier temps : la substance des principes
matière, *forme* et composition.
Deuxième temps : les rapports des principes
distinction, inclination et proportion.

Deuxième mouvement : la chose par rapport aux autres choses.
Premier temps : l'action naturelle
substance, vertu, opération.
Deuxième temps : l'action intentionnelle
quo constat, quo congruit, quo discernitur.

Troisième mouvement : la chose par rapport à la cause première.
Premier temps : le simple rapport d'effet à cause
le mode : relation de la chose à la cause efficiente
l'espèce : relation de la chose à la cause exemplaire
l'ordre : relation de la chose à la cause finale.
Deuxième temps : l'assimilation du rapport
l'unité, la vérité, la bonté. (I. 78-79).

Ce schéma fournit dans son extrême sobriété toute la ligne de *réduction* familière à la démarche bonaventurienne. Or nous ne rencontrons le vestige au sens fort du mot qu'au sixième temps de notre ascension intellectuelle. « Saint Bonaventure lui-même prend soin de le souligner, le vestige apparaît seulement à la dernière triade. S'il y a confusion, elle n'éclate pas dans les textes de l'auteur. Il y manifeste au contraire un sens aigu des possibilités de la raison comme de ses limites en regard de la foi. Le philosophe sans la foi ne peut atteindre le vestige comme tel, c'est-à-dire comme une imitation trinitaire; mais il peut saisir l'être comme un, vrai et bon. A l'instant où le métaphysicien se croit parvenu, le théologien poursuit sa quête du divin; le Breviloquium en donne un bel exemple. (V. 214-215).

L'enracinement substantiel du vestige est donc incontestable; il n'est pas simplement matériel, puisque la *forme* s'y inscrit littéralement. Il serait fastidieux d'exposer l'hylémorphisme bonaventurien, et nous supposons connue la doctrine de l'Ecole. Or nous ne voyons pas très bien comment on pourrait dissocier l'élément formel de la substance et son principe d'intelligibilité. La substance bonaventurienne se présente comme un composé de matière et de forme, c'est donc jouer sur les mots que la réduire à un résidu brillant dépourvu d'intelligibilité. Il ne s'agit donc plus de demander comment un élément matériel peut recevoir l'impression analogique du vestige; mais comment un composé de matière et de forme peut être une imitation de la Cause première jusque dans sa substance. Ce qui change évidemment les données du problème pour l'historien de saint Bonaventure.

D'ailleurs, si le vestige tenait lieu de forme à la substance, il serait tout à fait normal que le saint Docteur définisse la substance par le vestige, ce qu'il ne fait pas sans passer par l'être, l'ens. La substance est un *ens per se*. Comment se fait donc le passage de la substance à l'être, ens ? Nous aurons ainsi l'occasion de vérifier si le réalisme bonaventurien se contente d'illusions mystiques. L'un, le vrai, le bon, se présentent pour le Docteur Séraphique comme des conditions générales de l'être. Il est donc difficile d'étudier l'élaboration du vestige sans étudier la genèse de l'être à partir de l'ordre substantiel. C'est encore le livre des Sentences qui nous donnera une première base d'explication.

« Unaquaeque res potest considerari tripliciter : aut secundum proprietates quas habet in *propria natura;* aut secundum modum per quem fit apud animam; aut secundum proprietatem consequentem, quae inest ei ab actibus animae, qui sunt subjicere et praedicare, componere et dividere.

« Secundum ergo hanc triplicem acceptionem contingit *rem* tripliciter nominari : uno modo per nomen quod indicat existentiam a parte suae naturae, sicut dicitur album et nigrum et hujusmodi; alio modo secundum quod anima accipit, et sic, quia *anima omnia accipit per modum entis*, nominat hoc modo res.

« Unde omne illud res dicitur *quod anima cogitat ut existens in natura.*

« Alio modo contingit nominare per intentiones secundas, sicut dicitur genus, species, subjectum, praedicatum ». (I. 446).

En résumé, la réalité inclut les propriétés de la nature, les intentions premières et les intentions secondes. L'âme reçoit tout par mode d'être. Mais le rapport au monde substantiel n'est pas détruit, ici l'ens peut se décrire : *ce que l'âme pense comme existant dans la nature*. Les relations transcendantales de l'être (un, vrai, bon), qui sont des intentions premières, seront donc affectées du même coefficient réaliste et intentionnel. Encore une fois, si vous supprimez l'existant dans la nature, vous supprimez le point de départ, toute la réflexion est entravée.

L'analyse de l'Itinéraire illustre à merveille notre propos. Les trois premiers chapitres de l'opuscule traitent successivement : des choses en soi, res in seipsis; de la connaissance sensible; enfin de l'être. Nous allons de la substance à l'être, de l'inférieur au supérieur.

« Definitio habet fieri per superiora, et illa superiora definiri habent usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferiora.

Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest *plene* sciri definitio alicujus specialis substantiae.

Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus quae sunt : *unum, verum, bonum.* (V. 304).

Saint Bonaventure a changé de vocabulaire mais son *rythme réductif* n'a pas varié. Le rapport ontologique de la réalité à la cause première, efficiente, exemplaire et finale s'inscrit dans la substance des choses, pour que ce rapport apparaisse à la conscience dans toute sa plénitude, il faut l'intervention de l'esprit, son activité intentionnelle. Les intelligibles premiers illuminent alors l'ordre substantiel. En débouchant sur l'ordre substantiel, l'intelligence a cependant conscience de n'atteindre que de l'être relatif et incomplet; à cet instant de la réflexion, il devient évident que l'ordre intentionnel transcende l'ordre substantiel; pour apprécier la relativité de l'être, il faut une certaine connaissance de l'Etre absolu. (V. 304).

Une fois de plus, nous avons rencontré au terme de notre démarche la relation essentielle de l'être créé à l'Etre increé. Saint Bonaventure procède par étapes, ou plutôt par niveaux d'intelligibilité. Sa pensée semble mouvante dans la mesure où l'on ne trouve pas son *échelle d'observation.* L'historien qui ne sait pas faire le point risque fort d'interpréter le saint Docteur à contre-sens. Le niveau de la substance contient son intelligibilité propre, et d'ailleurs les philosophes n'ont pas fini de scruter les relations de la matière et de la forme; mais pour progresser il faut aller de la substance créée à la substance incréée, de l'être relatif à l'Etre absolu. En ce sens, refuser l'universel pour sauvegarder la spécialité, ressemble à un emprisonnement volontaire; la spécialité ne doit jamais devenir une fermeture de l'esprit.

II. — *La créature bonaventurienne est-elle inexistante ?*

Nous espérons avoir montré, par l'étude même des textes, que le réalisme bonaventurien est un réalisme de la substance. C'est Aimé Forest qui écrivait, parlant de saint Thomas et de saint Bonaventure : « L'une et l'autre doctrine se donnent à leur point de départ la tâche de réfléchir sur une nature des choses qui est celle d'Aristote ». (La structure métaphysique du concret, p. 35). Et dans la même page : « Si la connaissance des choses en elles-mêmes ne nous suffit pas, encore est-il qu'il faut les considérer dans cet être même qu'elles possèdent, avant de comprendre les réalités supérieures dont elles sont les signes. Ainsi l'être que saint Bonaventure accorde aux choses est aussi celui qu'elles possèdent dans la doctrine thomiste ou déjà chez Aristote par opposition à Platon ».

Dans un univers substantiel, le métaphysicien est un chercheur d'essences : l'ordre du réel est indissociable de l'ordre des essences; après Platon nul ne pourra l'oublier. Mais précisément, du point de vue de l'intelligence humaine le problème n'est pas totalement réso-

lu, car le réel contingent, limité, relatif nous a reconduit jusqu'au Réel absolu, transcendant. Et de toute manière, pour le théologien chrétien il faut situer les relations de la créature au Créateur. Or Dieu seul est l'Etre, l'Esse, l'Acte pur, « Ipsum *esse* extra omne genus ». (V. 308). Il s'agit donc de savoir si le point de départ ontologique et substantiel de saint Bonaventure peut conduire jusqu'à l'Etre absolu qui soit l'*Exister* par essence. Selon le mot de Gilson, nous sommes en présence d'une métaphysique de l'Exode; cette métaphysique est-elle susceptible d'interpréter correctement l'« Ego sum » de la révélation mosaïque ? En d'autres termes, cette métaphysique est-elle suffisamment lestée d'existence ?

Pour poser le problème, nous ne pouvons mieux dire que Gilson : « Il y a un mystère dont on peut bien dire qu'il est par excellence l'objet de la philosophie, puisque la métaphysique le présuppose, c'est celui de l'acte d'exister... Avec Aristote, l'*ousia*, la réalité n'est plus l'Idée, c'est la substance qui mérite ce titre. Pour mesurer la portée de cette révolution, il suffit de comparer les solutions proposées par Aristote et Platon au problème du premier principe de toutes choses. Aux prises avec ce problème, Platon part d'une analyse du réel qui en dégage l'élément intellibigle, puis il remonte de condition en condition intelligible jusqu'à ce qu'il atteigne la condition première. C'est le Bien en soi, une Idée, c'est-à-dire, en fait, une abstraction hypostasiée. Parti de la substance concrète, donnée dans l'expérience sensible, c'est-à-dire de l'existant, Aristote commence au contraire par y mettre en évidence le principe actif de son être et de ses opérations, puis il remonte de condition en condition ontologique jusqu'à ce qu'il en atteigne la condition première. C'est l'Acte pur qui devient alors la réalité suprême, parce qu'il est cela seul qui mérite pleinement le nom d'être, ce dont tout le reste dépend, parce que tout le reste l'imite dans un effort éternellement recommencé pour imiter dans le temps son immobile actualité.

L'œuvre propre de saint Thomas a été de pousser, à l'intérieur de l'être même jusqu'au principe secret qui fonde, non plus l'actualité de l'être comme substance, mais l'actualité de l'être comme être. A la question plusieurs fois séculaire, qu'est-ce que l'être ? saint Thomas a répondu : c'est ce qui a l'exister ». (Le thomisme, 1948, p. 518).

Saint Thomas a donc discerné le plan de la substance et le plan de l'être. Nous ne le contestons absolument pas; mais nous notons au passage que saint Bonaventure nous avait déjà habitué à cette distinction. Il l'utilise même formellement dans le livre des Sentences, où il envisage la simplicité divine « in ratione substantiae » et « in ratione entis ». (I. 168). Mais Gilson prête à saint Thomas beaucoup plus que cette distinction : saint Thomas a trouvé le principe

secret de l'actualité de l'être comme être, c'est-à-dire l'acte d'exister. Précisons sans tarder que l'*exister* n'est pas autre chose que l'*esse*.

A première vue la distinction de Gilson semble énigmatique, et on pourrait se demander si son exister n'est pas un être de raison. Heureusement, l'éminent historien a synthétisé ses patientes recherches dans un livre précieux : « L'être et l'essence ». C'est là que nous avons trouvé l'explication, à notre sens, la plus fondée de la distinction d'essence et d'existence :

« Pour interpréter correctement la doctrine de saint Thomas, il importe de garder présente à la pensée cette dualité de plans, tous deux indispensables, mais hiérarchiquement ordonnés. On peut dire en effet que toute sa doctrine de l'être porte la marque de cette distinction fondamentale entre l'ordre de l'« être en tant qu'être » qui est celui de la substance et l'ordre de la cause de cet « être en tant qu'être », qui est celui de l'existence et, si l'on poussait le problème jusqu'à son terme, conduit la pensée jusqu'à Dieu. Selon qu'on met l'accent sur l'un ou l'autre aspect de la doctrine, on aboutit à deux interprétations très différentes du thomisme ». (P. 87).

En adoptant ce point de vue, il devient évidemment important de connaître la signification de l'esse dans la doctrine bonaventurienne : saint Bonaventure a-t-il soupçonné l'ordre de la *cause de l'être en tant qu'être ?* Gilson vient de nous dire que cette découverte est l'œuvre propre de saint Thomas; A. Forest de son côté donne une réponse négative : « A vrai dire on trouve chez Alexandre de Alès et chez saint Bonaventure des expressions qui rappellent celles qu'emploiera saint Thomas pour traduire la distinction d'essence et d'être. L'ange est composé de matière et de forme, mais il l'est aussi de quo est et de quod est. Mais il est clair que la doctrine est ici bien différente de celle que soutiendra saint Thomas. Saint Bonaventure nous indique que l'on peut considérer la nature angélique par comparaison à son principe, par comparaison à ses puissances, ou enfin d'une façon métaphysique quant à son être même. C'est au premier point de vue que l'on se place pour affirmer la distinction du quo est et du quod est. Le simple c'est l'absolu, ce qui ne dépend de rien, mais c'est là le cas de Dieu seul; tout être dépendant est par un autre ce qu'il est. Il n'y a là, à notre sens, aucune place pour la distinction d'essence et d'existence au sens thomiste. Ce qu'est une chose elle ne l'a pas, elle le reçoit de Dieu, sans doute, mais il ne s'en suit nullement que l'on puisse dans sa structure, considérer deux éléments distincts » (p. 129). Deux historiens de haute valeur considèrent que le problème de la distinction d'essence et d'existence ne se pose pratiquement pas dans la doctrine bonaventurienne. Les textes viennent-ils confirmer leur témoignage ?

Or nous connaissons trois séries de textes au moins, qui semblent parler le langage de distinction d'essence et d'existence, ces trois textes sont d'ailleurs empruntés au livre des Sentences. Allons au second livre des Sentences, où le saint Docteur aborde la question de la simplicité angélique; ce texte est d'ailleurs cité intégralement en latin par A. Forest dans la « Structure métaphysique du concret » (p. 130) :

« Angelus potest considerari in comparatione ad suum principium ; et sic in tantum est compositus, in quantum ad ipsum habet dependentiam. Simplicissimum enim absolutissimum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem.

Habet secundo considerari in comparatione ad suum effectum ; et sic habet componi ex substantia et potentia.

Habet nihilominus considerari ut ens in genere; et sic secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia, secundum logicum vero ex genere et differentia.

Item habet considerari *ut ens in se;* et sic
quantum ad *esse actuale* est in ipso *compositio entis et esse*
quantum ad esse essentiale, ex quo est et quod est
quantum ad esse individuale sive personale, sic quod est et quis est. (II. 91).

On ne voit pas pourquoi A. Forest n'a retenu de ce passage que la distinction du quo est et du quod est, alors qu'il est aussi formellement question de la distinction d'*entis* et d'*esse* pour expliquer l'*esse actuale*, c'est-à-dire ce que Gilson pourrait fort bien traduire l'*actualité de l'exister.* Toutefois évitons d'être dupes, pour notre part, du sens littéral. Saint Bonaventure précise peut-être sa théorie de l'entis et de l'esse dans un tout autre sens. Vérifions-le dans la VIII[e] distinction du premier livre des Sentences, à propos de la simplicité divine.

« Similiter est considerare triplicem differentiam in creaturis.
Prima est substantiae, virtutis et operationis, sive substantiae et accidentis;
secunda est differentia suppositi et essentiae;
tertia est differentia *entis et esse.*

Prima differentia est rei prout est agens;
secunda prout est ens in genere;
tertia prout est *ens in se.*

Prima differentia est in omni subjecto, quoniam omne subjectum habet esse mixtum; ideo non agit ex se toto, et ideo differt in eo *quo* agit et *quod* agit et *actio*, sive subjectum et proprietas.

Secunda differentia est in omni individuo, quia omne individuum habet esse limitatum; et ideo in aliquo convenit, in aliquo differt cum alio, et ideo in omni individuo differt essentia et suppositum; multiplicatur enim essentia in suppositis.

Tertio differentia est in omni creato et concreto : quia enim omne, quod est praeter Deum, *accipit esse aliunde*, sive principium sit, sive principiatum : ideo *nihil est suum esse*, sicut lux non est suum lucere. (I. 168).

Cette fois, le doute n'est plus permis, la différence d'entis et d'esse s'applique bien à l'*être en soi*, elle est même le principe explicatif de l'actualité de son exister. Saint Thomas emploie d'ailleurs le même vocabulaire dans la Somme, à propos de la simplicité divine : « Impossibile est autem quod esse sit causatum a principiis tantum essentialibus rei : quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio ». (Ia S., q. III, a. 4). La lecture des textes et des contextes montre l'étroite parenté de saint Thomas et de saint Bonaventure, au moins dans la manière de poser le problème de la distinction d'essence et d'existence. C'est encore saint Thomas qui écrit : « Solus Deus est ens per essentiam suam, quia *ejus essentia est suum esse;* omnis autem creatura est ens participative, *non quod sua essentia sit ejus esse* ». (I. S., q. CIV, a. I). Gilson a donc parfaitement raison d'insister sur l'ordre de la *cause de l'être en tant qu'être*, dans la doctrine thomiste.

Saint Bonaventure, qui fut Sententiaire avec saint Thomas, a-t-il eu conscience de ce plan de la cause de l'être en tant qu'être ? La réponse semble aller de soi, si nous lisons attentivement la question : « Utrum omnis rei conservatio sit a Deo ». La question que saint Thomas posera en termes un peu différents : « Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse ».

« *Esse est actus entis* et vivere viventis; sed nullus actus est, qui non sit a Deo immediate : ergo nullum esse et nullum vivere. Si ergo creatura continue est, et continuatio in esse non est aliud quam duratio, cum *esse* ejus non possit esse nisi a Deo, omnis conservatio rei est a Deo...

Sicut vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile, et accidens non potest fulciri nisi per subjectum; sic *esse* creaturae non potest conservari absque munificentia creatricis essentiae...

Omnis rei conservatio est a Deo tanquam ab immediato principio; non tamen est ab ipso sicut *a tota causa.* Sicut enim in creatura est aliqua virtus operativa creata, sic etiam aliqua virtus conservativa... » (II. 864-865).

Nous avons bien ici un exister qui est l'acte de l'être : esse est actus entis ; cet acte, la créature le possède, mais elle le reçoit de Dieu d'une manière immédiate et continue. Une objection toutefois s'élève : si le principe d'être et de conservation coïncident, la forme suffit à donner l'être, elle doit donc suffire à conserver l'être. La réponse du saint Docteur n'élude pas le problème :

« Ad illud quod objicitur quod idem est principium essendi et conservandi ; dicendum quod verum est in genere *causae formalis ;* et similiter verum est in genere *causae efficientis.*

Quamvis igitur *esse* in creatura sit a *forma creata* tanquam ab *informante,* nihilominus tamen *a Deo* est tanquam *ab efficiente.*

Ideo sicut ad conservationem rei necessaria est virtus formae complentis, sic etiam necessarium est adjutorium primi et immediati efficientis ». (II. 866).

On ne peut mieux distinguer la double causalité formelle et efficiente ; or la causalité formelle nous situe dans l'ordre de la substance, et la causalité efficiente nous situe dans l'ordre de la cause de l'être, et saint Bonaventure tenait ce point pour acquis, puisque sa distinction d'*entis* et d'*esse* se place toujours dans cette perspective. Saint Thomas peut très bien nous traduire la position bonaventurienne en une formule lapidaire :

« Esse consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei ».

Nous ne croyons pas avoir forcé les textes ; nous les avons à peine commentés. Qu'il s'agisse de l'être dans sa substance ou dans son exister, il nous semble difficile d'interpréter la doctrine bonaventurienne sans les consulter. Une synthèse qui ne tiendrait pas compte de ces données serait incomplète, sinon trompeuse. Pourquoi dès lors, certains historiens ont-ils pu négliger ces textes ?

III. — *La notion bonaventurienne de différence essentielle.*

Chez saint Thomas par exemple la distinction d'essence et d'existence est relativement facile à déterminer, car il en fait une composition d'acte et de puissance ; saint Bonaventure se contente de parler d'une *différence,* mais nous ne savons plus ce que c'est. S'il s'agit du rapport essentiel du vestige et de la substance, nous avons l'impression que c'est le vestige qui tient lieu de forme, autant supprimer la forme au profit du vestige ; or le vestige est encore un cas de *différence* essentielle. Au XVIIe siècle, le P. Barthélémy de Barberiis a construit son « Cursus philosophicus » en tenant largement compte de la différence essentielle. A notre époque, on ne la retrouve, du moins à notre connaissance, que dans deux articles, l'un du

P. Humble de Gênes (Collectanea franciscana, 1933), l'autre du P. Fidèle d'Eijsden (Etudes Franciscaines, fév.-mai 1951).

Le P. Fidèle a élucidé magistralement « La distinction de la substance et de ses puissances d'opération » en faisant jouer la différence essentielle. « Un cas typique de cette différence essentielle est celui des rapports entre la substance d'un être et ses facultés essentielles. Ce qui le rend particulièrement intéressant, c'est que, d'une part, il nous montre une différence poussée jusqu'à la limite du possible, au delà de laquelle commence le domaine de la composition et de la diversité par essence ; et que d'autre part, cette différence est le fruit d'une autre, de celle qui constitue le vestige, les facultés n'étant qu'un prolongement et un épanouissement du vestige comme tel ». (Mai 1951, p. 171).

Mais nous savons qu'il existe d'autres cas de différence essentielle : entre le suppôt et l'essence, entre l'ens et l'esse. Si l'on appliquait cette notion bonaventurienne dans la ligne indiquée par le saint Docteur on aurait peut-être plus de chance de saisir la cohérence de sa pensée. Encore faut-il savoir ce qu'est cette différence essentielle. Disons d'abord qu'elle s'oppose à la *composition essentielle*, qui n'est pas autre chose en ses derniers éléments qu'une *dualité d'acte et de puissance*. Par contre la *différence essentielle* est de l'ordre de la relation, c'est en son fond *un rapport de dépendance*.

« Simplicitas essentiae privat compositionem et privat *essentialem differentiam sive multiplicitatem* » (I. 168).

« Si autem simplicitas dicat privationem essentialis *differentiae et dependentiae*, ita quod in essentia nulla sit diversitas nec dependentia, est proprium Dei in ratione entis, quia nullum aliud ens est, in quo, non cadat aliqua diversitas ver dependentia ». (I. 168).

Et dans la réponse à une objection saint Bonaventure insiste sur l'importance de la dépendance :

« In omnibus cadit aliqua differentia et dependentia : quamvis enim non sint composita, tamen eorum *esse dependet a composito* sive compositione ». Ce qui signifie très clairement que même les principes ne sont pas simples d'une manière absolue, puisque dans le concret ils dépendent du composé. Ainsi pour comprendre la véritable portée de la différence essentielle, il faut faire appel à la *dépendance* essentielle, et ne pas s'étonner de cet emploi extensif de la relation, dans le système bonaventurien. Saint Bonaventure lui-même s'en explique :

« Nulla creatura est sua relatio, cum non sit summe simplex, immo hoc ipso quod refertur aufert simplicitatem » (I. 528).

Pour le saint Docteur, la simplicité correspond à l'indépendan-

ce; toute dépendance altère la simplicité. Nous serions cependant curieux de savoir dans quelle mesure cette dépendance peut devenir un coefficient de multiplicité de l'être et demeurer *essentielle*. Une comparaison avec la position de saint Thomas nous fera mieux saisir la profondeur du problème : nous donnons la parole au P. Hayen, S.J. : « Deus non est intra rem quamlibet sicut pars essentiae ». L'essence ne doit-elle pas être une réalité extérieure à Dieu et indépendante de lui ?

Nous avons vu plus haut saint Thomas se débarrasser d'Avicenne, dans la question des rapports entre l'essence et l'esse : l'*esse* est l'acte de l'essence; il n'en est pas l'accident. Mais la question, ici se repose en termes des plus embarrassants : l'essence créée, pour saint Thomas doit avoir relation à Dieu. Mais *qu'est-ce que cette relation ?*

Lorsqu'il aborde cette question, nous le trouvons hésitant. Assez souvent la relation de la créature à Dieu est tenue pour un accident... puisque *toute relation est un accident*, il faudra bien tenir la relation de la créature à son Créateur pour un accident. Toutefois il faut distinguer la ratio relationis de l'esse relationis.

La difficulté de pareille théorie saute aux yeux. La solution ne serait-elle pas de nier le caractère accidentel de cette relation et d'en faire franchement avec Jean de Saint-Thomas, une relation transcendantale de la créature à Dieu ? » (L'intentionnel selon saint Thomas, p. 250).

Ce qui est en question c'est la relation de création passive. Voici maintenant en quels termes saint Bonaventure a traité le problème avant saint Thomas :

« Creatura quantum ad esse primum essentialiter dependet; et talis relatio quae exprimit illam dependentiam, non est creaturae accidentalis, sed *magis essentialis* » (I. p. 526).

Creatura nominat ipsam substantiam rei ab aliquo producto de nihilo; et sic creatio tenet medium, non secundum rem et naturam, sed secundum rationem et *habitudinem*.

Illa tamen ratio non nihil dicit, sed non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura... creatio *habitudinem* dicit ipsius ad non-esse praecedens et ad suum esse producens, de ratione sui nominis. *Creari* enim non significat *esse* principaliter, sed *exire de non-esse in esse et hoc ab aliquo*...

Dicendo igitur comparationem ad non-esse, dicit medium non diversum per essentiam, sed secundum rationem.

Similiter dicendo comparationem ad Creatorem.

Triplex enim est relatio :

quaedam quae fundatur super *proprietatem accidentalem*, sicut aliqui dicuntur similes, quia albi;

quaedam quae fundatur super *dependentiam essentialem*, sicut comparatio materiae ad formam;
quaedam quae fundatur super *originem naturalem*.

Prima relatio addit aliud per essentiam;
tertia relatio nihil aliud nisi pure esse, sicut patet in divinis;
media relatio dicit aliquid, quod est quodam modo idem, quodam modo aliud.

Creatio autem dicit relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter et totaliter a Creatore dependet ». (II. 34).

Cette question de la création passive ne nous dépayse guère, elle est étroitement apparentée au problème de l'esse, acte de l'essence. Dans les deux cas, il s'agit d'une différence essentielle; mais bien plus dans les deux cas, nous constatons un rapport à la cause efficiente. D'autre part, il se trouve que cette question est aussi liée à celle du vestige, comme saint Bonaventure prend la peine de nous le dire :

« Creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem; unde est *prius natura creari quam esse*, non duratione.

Plus tamen est idem creatio-actio cum creante quam creatio-passio cum creatura, quia ibi non est differentia nisi solum secundum modum nostrum accipiendi;

hic autem est differentia rationis et etiam *habitudinis*, quae non facit diversitatem per essentiam, quia habitudo illa est essentialis. *Similiter judicandum est de unitate, bonitate, veritate essentiali.* (II. 35).

« Mais si d'une part, les transcendantaux s'identifient réellement avec l'être et si d'autre part, on affirme avec tant de force que ces transcendantaux sont essentiellement constitués par une relation à Dieu, on n'échappera certainement pas à la conclusion que la créature se réfère à Dieu par tout ce qu'elle est. En d'autres termes, la relation de création loin d'être un accident, sera la substance même des êtres créés ». Cette conclusion du P. Fidèle est rigoureusement exacte, si comme lui on prend soin de vérifier la juste signification de la différence essentielle; nous aurons alors poussé aussi loin que possible la position du problème de l'être; d'un côté nous aurons une substance, un *en soi* bien délimité, possédant son acte propre d'exister, mais effecté jusque dans son essence de rapports à la cause première, efficiente, exemplaire et finale. Nous sommes alors au seuil du mystère; on aura le droit de préférer une autre technique philosophique pour balbutier le rapport de la créature au Créateur, on

pourra préférer un autre système, animé d'un autre esprit ; mais il faut convenir que saint Bonaventure à aucun moment n'a déprécié la réalité créée, et pourtant nul plus que lui n'a eu le souci de fonder cette réalité sur un ordre transcendant ; la substance de la créature n'est pas constituée par une absence mais par une présence souveraine et immédiate de Dieu.

P. LOUIS DE MERCIN,
o. f. m. cap.

L'ASSOCIÉE DU CHRIST SAUVEUR

I

MARIE ET LA VOCATION D'ISRAEL

Le terme de Sauveur est consacré par une longue et constante tradition. Déjà nous le rencontrons sur les lèvres de Marie chantant son Magnificat : « Mon âme glorifie le Seigneur et mon esprit exulte de joie en Dieu mon Sauveur » (Luc I, v. 46-47). Selon la doctrine de l'Ancien Testament, familière à la Vierge de Nazareth, son Sauveur est Yahweh Lui-même : le Tout-Puissant, Rocher et Pasteur d'Israël, Auteur de la vie, Source de toute prospérité. Dans la même ligne, le Salut attendu par Marie en solidarité avec toute l'humanité, est l'accomplissement de la destinée du Peuple élu et des nations, le triomphe plénier des desseins de l'Amour divin sur la création.

Chez Isaïe, l'idée de salut vise la réussite du plan de la Gloire de Dieu par la promotion de l'homme à la jouissance de sa Béatitude : Salut et participation à la Gloire ont une signification équivalente (XLV, v. 17 et 25; XLVI, v. 13; LI, v. 5; LX, v. 1-2). Saint Jean dans l'Apocalypse (VII, v. 10-12), la première épître de saint Pierre (I, v. 1-3) la deuxième à Timothée (II, v. 10), et la deuxième aux Thessaloniciens (II, v. 13-14) précisent la même doctrine (Cf. Luc II, v. 30 et 32).

L'épître aux Hébreux distingue les deux idées d'expiation du péché et de salut : « Le Christ après s'être offert Lui-même une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre, apparaîtra une seconde fois, sans que le péché soit en cause, à ceux qui l'attendent pour leur salut » (IX, v. 28). Selon le contexte, le péché une fois expié, le Salut vise directement « l'accès » au sanctuaire de la vie trinitaire que seul l'Homme-Dieu peut nous ouvrir. Accès qui caractérise la supériorité de la nouvelle et parfaite Alliance (VIII et IX). Fils de Dieu et héritier universel, son souverain Sacerdoce de grand Prêtre des biens futurs a pour fin de faire entrer les appelés « en possession de l'héritage éternel promis » (I, v. 2; XI, v. 14-15). Héritage divin, Gloire, Salut désignent une même réalité qui est notre divinisation par l'adoption dans le Christ.

Dans les évangiles, le Christ déclare Lui-même explicitement les deux modes de son œuvre de salut : divinisation et libération du

péché. Les quatre narrations forment un tout cohérent. Les Synoptiques mettent l'accent sur l'idée de rachat douloureux qui brisait ouvertement avec l'espoir tenace d'un messianisme orienté vers une hégémonie mondiale. Saint Jean achève l'expression du message en axant son œuvre écrite sur le Christ dispensateur de Vie éternelle (Jo. XX, v. 30-31 et I Ep. V, v. 13).

En continuité de termes avec l'Ancien Testament l'Evangile présente l'œuvre du salut en référence à l'œuvre de Yahweh Pasteur d'Israël : le Christ Homme-Dieu est Lui-même le bon Pasteur, venu donner la vie aux hommes qui sont les brebis de Yahweh Dieu, à Lui confiées par le Père (Jo. X, v. 10-16 et Ezéch. XXXIV; Is. XL, v. 9-11). Et pour donner la vie aux hommes dispersés par le péché, « brebis errantes », le dévouement du bon Pasteur ira jusqu'au don de sa propre vie : le Christ, par amour pour son Père, assume son œuvre de Chef du destin de l'homme avec toutes les exigences résultant du péché : chercher et sauver ce qui était perdu (Jo. X, v. 15; Luc XV, v. 4-10 et XIX, v. 10; Mat. XX, v. 28; I Petr. II, v. 25; Is. LIII, v. 6).

A l'Annonciation, Marie s'est totalement engagée dans l'œuvre du Salut, selon toute cette dimension. Elle s'y est engagée avec une conscience très avertie de sa solidarité avec tous ceux qu'appelle un même dessein de miséricorde. Dès l'Ancien Testament, le Salut est présenté comme le rassemblement universel des hommes de toutes nations, de toutes conditions, dans une même réponse à l'Amour de Dieu Créateur et Père (Is. LV, v. 5; Jer. III, v. 17; Ezéch. XXXIV, v. 12-15; Ps. CVI, v. 47). Le drame d'Israël est sa méconnaissance de l'universalité du dessein d'amour qui lui était révélé.

L'histoire du Peuple élu est l'histoire même des avancées successives de la présence et de la donation de Dieu. Pendant la préparation messianique, Jérusalem, « la Fille de Sion » est choisie entre les nations pour rendre témoignage à une présence d'amour de Dieu comparée par les Prophètes à la présence vivante, vigilante de l'époux.

Depuis la déclaration de l'Alliance par Moïse, une présence divine stable est objet de culte dans « la Tente de réunion ». Pendant les siècles qui suivent, cette présence dans le Saint des saints du Temple de Jérusalem, unique lieu de culte, annonce le don divin, un en sa totalité par l'Incarnation et l'Eucharistie. Une relation toute spéciale, privilégiée, est ainsi instaurée entre le peuple juif et Dieu (Ex. XIX, v. 5-6; Deut. IV, v. 23-40; XI, 22-25; XXVI, v. 12-19). De Jérusalem, cette présence toute ruisselante de gloire débordera sur toutes les nations (Is. LX, v. 1-4).

Dès les premières ébauches de l'Alliance, Dieu demande à Israël un engagement concrétisé par le sacrifice. Le Lévitique en prescrit minutieusement les multiples formes, offrandes, oblations, sacrifices

d'adoration et d'action de grâce, sacrifices pour le péché. Les Prophètes ne cesseront pas de lutter pour conserver aux sacrifices rituels leur valeur de témoignages concrets de réponse à la donation divine qui fait d'Israël un peuple séparé de tout autre. Dans le déroulement du plan divin, le sacrifice n'apparaît pas seulement comme une proclamation de dépendance et de soumission. Il implique des relations d'amour avec Dieu, des relations d'amour conjugal. Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, reprochant à Israël son idolâtrie lui imputeront le crime de l'épouse infidèle (Is. L, v. 1; LIV, v. 4-11; LVII, v. 3-8; Jer. II, v. 2, 20; III, v. 1-2; Ezéch. XVI, XXIII; Osée II).

En Marie, « Fille de Sion » (1) s'accomplit la vocation d'Israël, la nation sainte élue pour aimer Yahweh d'un amour total. Par le Fiat de l'Annonciation, Elle a concrètement posé son engagement sacrificiel d'épouse de Dieu. Elle s'est offerte tout entière au vouloir divin dans l'attitude d'émerveillement, d'adoration, d'action de grâce qui livre tout l'être de la créature à la conduite de son Créateur et Père.

Au premier instant de l'Incarnation, la Vierge Immaculée est entrée en pleine communion d'âme avec le Christ Homme-Dieu tout entier relation au Père, référence au Père, Chef des adorateurs en esprit et en vérité (Jo. IV, v. 23-24). D'emblée Elle s'est haussée jusqu'à la signification profonde de l'Incarnation du Fils de Dieu qui venait consommer la parfaite et éternelle Alliance par le sacrifice de la Cène et de la Croix.

II

MARIE A LA CENE

La première épître aux Corinthiens résume en une formule éclairante le dessein éternel qui s'accomplit sous nos yeux : « Dieu vous a appelés à la communion de son Fils Jésus-Christ » (I v. 9; cf. Rom. VIII, v. 28-30; Eph. I, v. 4-10 et I Jo. 1, v. 4).

Le terme de « communion » du Fils met en plein relief la condescendance bouleversante de l'Homme-Dieu partageant avec nous la richesse infinie de sa filiation divine, de son intimité avec le Père. Cette communion avec Lui et par Lui avec la Trinité inclut un double don gratuit : vie divine dans le Fils, expiation du péché par le Fils (I Jo. IV, v. 9-10). L'initiative du Christ Jésus ne se borne pas à lever l'obstacle que le péché pose à notre union avec Dieu. Il nous

(1) « ...La Fille de Sion étant le lieu de résidence eschatologique de Yahweh, Luc a vu en Marie la nouvelle Arche d'alliance, le lieu de résidence eschatologique de Yahweh-Sauveur ». Abbé R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1960, p. 138; cf. p. 24-25.

donne une participation à sa filiation divine qui met en nous une réalité surnaturelle, une véritable configuration à Dieu. Ainsi s'opère par Lui, avec Lui, en Lui, l'entrée en communion avec Dieu qui est pour chacun de nous « le salut ».

Pour inséparablement liés que soient les deux faits de l'expiation du péché et de notre divinisation, la distinction entre sacrements des morts et sacrements des vivants n'est pas moins intégrée au dogme catholique. Elle atteste une double efficience du Christ. Par sa mort, Il nous fait mourir au péché, par sa vie diffusée dans l'Eglise, son Corps mystique, Il nous fait, en Lui, vivants pour Dieu (Rom. VI, v. 4-11).

Plus loin nous envisageons le drame de la Passion et la place de Marie sur le Calvaire. Suivant l'ordre historique nous donnons le rang premier à l'Eucharistie, extension de l'Incarnation et sacrement d'Unité du Corps mystique, afin d'en projeter l'éclairage sur la continuité, la part « d'Associée du Sauveur » assumée par la Vierge à l'Annonciation et poursuivie en toutes les phases du mystère du Christ.

Marie elle-même, par sa sainteté initiale comme par sa formation religieuse et scripturaire, tendait vers l'intimité d'union avec la divinité et l'universelle union entre les hommes qui est la grâce propre de l'Eucharistie sacrement d'unité du Corps mystique (Jo. VI, v. 58; XVII, 22-23). Dans la « vie cachée » de Nazareth a-t-Elle reçu de son divin Fils un enseignement explicite concernant l'Eucharistie ? nous l'ignorons. De toute manière Marie bénéficiera des enseignements publiquement donnés par le Christ à la synagogue de Capharnaüm.

De toutes ces paroles, « esprit et vie », prononcées à Capharnaüm, Marie a reçu une intelligence à la mesure de son expérience personnelle, et de son désir de l'union divine. Et l'on peut se demander si, à travers la très haute théologie du quatrième évangile, nous ne recevons pas communication de la connaissance du mystère eucharistique acquise par la divine Mère ? Historiquement le fait est possible (2).

Saint Jean expose depuis « le commencement » le déroulement du don de la vie qui était dans le Fils, manifesté au monde par l'Incarnation, venu jusqu'à nous par l'Eucharistie « Pain de vie » : « Au commencement était le Verbe... en Lui était la vie... Et le Verbe s'est fait chair » (I, v. 1, 4, 14) : en manifeste continuité,

(2) « Si Jean l'Evangéliste parle plus divinement des mystères de Dieu que ses autres compagnons d'apostolat, ce fut, au témoignage de saint Ambroise, parce qu'il avait tout près de lui le sanctuaire des secrets du ciel ». P. TERRIEN, *La Mère des hommes*, t. II, p. 31; Saint AMBROISE, *Institu. Virg*, P. L. XVI, 319.

nous rencontrons ce terme de chair plusieurs fois répété au chapitre VI, dans l'annonce de l'Eucharistie, sacrement de vie, par le Seigneur : « C'est Moi qui suis le Pain vivant descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma Chair pour la vie du monde... Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, si vous ne buvez son Sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma Chair et boit mon Sang a la vie éternelle. Et Moi je le ressusciterai au dernier jour, car ma Chair est vraiment une nourriture et mon Sang un breuvage » (Jo. VI, v. 51-56).

Saint Jean ne mentionne pas le fait historique de l'institution de l'Eucharistie à la Cène, déjà relaté par les Synoptiques. Il complète leurs brefs récits en nous rapportant les entretiens du Maître et des disciples aux heures graves qui ont précédé et suivi cette institution.

Les paroles du Christ, à Capharnaüm et à la Cène, se répondent, se confirment, se complètent : « Celui qui mange ma Chair et boit mon Sang demeure en Moi et Moi en lui. De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par Moi » (Jo. VI, v. 57-58).

« Et Moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, et que le monde connaisse que tu m'as envoyé. Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je serai, ils y soient avec Moi, afin qu'ils puissent voir ma gloire dont tu m'as fait don... Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et Moi aussi en eux » (XVII, v. 22-26).

Par l'Incarnation, le Père envoie le Fils comme source de divinisation. Mais, dans l'ordre historique, concret, notre divinisation a été mise au pouvoir de Jésus (Jo. III, v. 35; XIII, v. 3; XVII, v. 1-4). Par la libre initiative du don de lui-même à l'Eglise dans le sacrement de l'Eucharistie, la vie divine est diffusée dans le Corps mystique tout entier, l'immolation du Calvaire intervenant inséparablement pour l'expiation du péché.

Pris entre beaucoup d'autres, ce texte de saint Cyrille d'Alexandrie exprime la pensée commune des Pères : « Comme Homme, le Christ est en nous, corporellement uni à nous par l'Eulogie mystique... Le lien de notre union à Dieu le Père est évidemment Jésus-Christ qui, comme Homme, nous a liés à sa propre Personne, et, comme Dieu, habite en Dieu le Père » (3).

En effet, la seule communauté de nature entre le Christ Jésus et nous, par l'Incarnation, n'accomplit pas l'union transformante dans le Fils, qui nous associe à la vie d'amour trinitaire. Le dogme catho-

(3) *In Joan.* XVII, 22-23; P. G. LXXIV, 564-565; cf. 561, 512, 341-344.

lique nous dit davantage : notre divinisation par l'actuelle économie du salut s'accomplit par une libre et mutuelle donation qui nous unit au Christ dans l'unité sacramentelle d'un seul vivant mystique, le Christ total. Le décret de notre divinisation dans le Christ inclut directement l'initiative du Christ donné dans l'Eucharistie en nourriture divinisante (Jo. VI, 35-52); il inclut notre acte de foi, de confiance totale, concrétisé dans la manducation du sacrement, qui nous ouvre à l'invasion de la grâce du Christ et de son Esprit divin (Jo. VI, v. 29, 51-56).

Dans la présente économie de la Rédemption, l'urgence de l'œuvre d'expiation du Christ au Calvaire, n'ôte rien à l'efficacité objective de son œuvre d'union dans l'Eucharistie : le P. Terrien, dans son ouvrage « La grâce et la gloire », consacre plus de cinquante pages à exposer la doctrine des Pères et des théologiens sur l'Eucharistie nourriture divinisante, principe d'union, de transformation et de résurrection dans le Christ (4). Les textes qui étaient lus au Bréviaire, pendant l'octave de la fête du Très Saint Sacrement, témoignent de la pensée traditionnelle de l'Eglise; nous citons :

Saint Cyrille de Jérusalem : « Recevant le Corps et le Sang du Christ, nous sommes avec Lui de même corps et de même sang : nous devenons vraiment Christophores — porteurs du Christ — par l'union qui se fait en nous de cette chair et de ce sang divin; ainsi, selon le bienheureux Pierre, nous devenons participants de la Nature divine » (5).

Saint Augustin : « Le signe qu'un homme a mangé le Corps et bu le Sang du Christ, c'est qu'il habite et demeure dans le Christ, et que le Christ habite et demeure en lui » (6).

Saint Jean Chrysostome a des expressions très fortes qu'il faut entendre dans un sens sacramentel et mystique : dans l'Eucharistie, le Christ « a confondu son Corps avec le nôtre, de façon que nous ne soyons plus qu'une seule chose avec Lui, tel un corps joint à sa tête » (7).

Saint Hilaire de Poitiers parle de l'Eucharistie, « Sacrement de parfaite unité avec le Père » (8). Ainsi l'Eucharistie accomplit sous un mode imprévisible les promesses de l'Ancien Testament : présence divine au milieu de nous, union et partage de vie avec Dieu.

L'Eucharistie sacrifice d'adoration et sacrement d'incorporation au Christ apparaît ainsi « au premier plan de l'économie divine,

(4) T. II, p. 83-140, Paris 1901.
(5) *Catechis. Mystagog.* In Brev. in oct. SSmi Corps Christi, 1. V.
(6) *Tract.* 27, *in Joan.*, Fer. VI infra oct. SSmi Corp. Christi, 1. VII.
(7) *Homil.* 61 *Ad populum Antiochenum*, Sabb. infra SSmi Corp. Christi, 1. IV.
(8) S. HILAR. *De Trinit.* 1. VIII, n. 13; P.L.X, 245-246.

pierre d'angle de toute structure dans le Christ » (9). Dans l'accomplissement du plan éternel qui nous a créés dans le Christ pour entrer par Lui en communion avec Dieu (Eph. I, v. 4-6; II, v. 10; III, v. 3-12), le péché s'introduit; c'est un engagement à faux selon le sens biblique, une déviation de la route tracée par Dieu. Le péché est une incidence. Et sans le péché la forme douloureuse de la Rédemption n'a pas d'objet. Mais l'Eucharistie, extension de l'Incarnation et sacrement d'unité de l'Eglise, s'insère directement dans le dessein de notre béatitude surnaturelle.

La théologie franciscaine de l'absolue Primauté a trouvé son achèvement sur ce terrain de l'Eucharistie extension de l'Incarnation et sacrement du rassemblement de tous les hommes en un même culte filial envers la Sainte Trinité. Dans un rapport présenté au Congrès Eucharistique de Barcelone — 1952 — le R.P. Ephrem Longpré écrit : « Le Christ en son état sacramentel est, de droit et de fait, l'élément constitutif du Corps mystique, sans lequel l'unité parfaite de l'Eglise ne peut ni se penser ni se réaliser... L'Eucharistie, comme sacrifice d'adoration et de louange, et comme présence réelle ou moyen d'incorporation au Christ est incluse dans le décret premier et absolu qui pose le Christ et son Corps mystique ».

En notre ordre de chute le Christ s'est donné dans l'Eucharistie jusqu'à accepter de porter avec nous le poids de nos ruptures avec Dieu. Il en a pris sur Lui le châtiment pour nous apprendre à le transformer en témoignage d'amour et de soumission filiale pour le Père. Mais dans toute cette actuelle dimension de son œuvre de salut, Il agit en souverain Prêtre, Homme-Dieu, venu apporter au monde la consécration à la gloire de la Sainte Trinité, dont l'attente fait gémir toute la création (Rom. VIII, v. 14-22; I Cor. XV, v. 28).

Le Christ nous a sauvés par « l'unique oblation » qui amène à la perfection les relations de l'homme avec Dieu (Hébr. X, v. 14); par le « sacrifice Rédempteur » qui nous purifie, nous rachète, et, tout ensemble nous associe à l'adoration, la louange, l'action de grâce que le Fils seul peut offrir dignement au Père qu'Il est seul à

(9) P. EPHREM LONGPRE, O.F.M., pour cette citation et la suivante voir *Vie Franciscaine Sacerdotale*, 1952, p. 192-196.

« De tous les sacrements que le Christ aurait pu établir, après son Incarnation, dans l'état d'innocence, il n'en est pas, d'après Suarez, qui présente plus de probabilité en sa faveur que l'Eucharistie. Il n'en est pas de plus désirable en soi-même, qui soit aussi plus indépendant du péché; car le souvenir d'expiation qui s'y rattache aujourd'hui comme Mémorial de la Passion du Sauveur peut en être exclu sans atteindre l'essence même du sacrement qui est la présence réelle du Seigneur, et l'intime rapprochement par lequel Il nous unit à Lui ». P. MARIE BONAVENTURE, O.F.M., *L'Eucharistie et le Mystère du Christ*, Paris 1897, p. 177. SUAREZ, *De Sacram.*, disp. III, sect. III.

connaître. Ainsi l'atteste, en notre économie rédemptrice, la doxologie aux trois Personnes divines qui achève les prières du Canon de la messe : Au Seigneur créateur, qui sans cesse, par le Fils, crée toujours tous les biens, les vivifie, les bénit, au Dieu le Père tout-puissant appartient tout honneur et toute gloire en l'unité de l'Esprit-Saint par le Christ et avec Lui et en Lui.

Dans sa prière sacerdotale, l'Homme-Dieu a Lui-même demandé pour nous cette consécration dans la vérité, en Lui Parole qui est Vérité (Jo. XVII, v. 17) ; Il l'a demandée comme couronnement suprême de son œuvre de souverain Prêtre donné aux hommes en sacrifice : « C'est pour eux que je me consacre, afin qu'ils soient eux aussi vraiment consacrés » (Ib., v. 19 ; cf. v. 23). Et tout le contexte de ce chapitre XVII de saint Jean démontre que ces paroles du Seigneur visent notre société sainte avec Dieu — fin essentielle du sacrifice — par une extension de sa propre appartenance filiale au Père.

Le sacrifice, en effet, par sa réalité positive de consécration, de transformation et de consommation en Dieu, est un exhaussement de toutes nos valeurs créées au plan du divin. Avant de répandre son sang sur la Croix, le Christ est le Sacrifice parfait, comme il est le Prêtre parfait, l'Adorateur parfait. Sacerdoce et filiation divine sont, chez Lui, étroitement liés, sa communion de pensée et de vouloir avec le Père est le sommet de toute religion ; son appartenance filiale au Père est l'accomplissement plénier du don de tout l'être de la créature à Dieu, Auteur de vie et de béatitude, qui est essentiel à la notion de sacrifice.

Or ce don de tout l'être du Fils au Père, pour la gloire du Père, n'est pas chez la Personne divine du Verbe un *sacrifice*, un don offert dans une attitude d'adoration, de reconnaissance de la totale gratuité de l'Amour créateur. Le Christ est sacrifice, comme Il est prêtre et adorateur en sa condition de « Fils de l'homme », semblable à nous tous par sa nature créée, et, en même temps, Fils éternel de Dieu, qui vient consacrer à la gloire du Père toutes les forces vives de l'humanité.

« Notre-Seigneur Lui-même, écrit saint Augustin, devenu par l'Incarnation Médiateur parfait entre Dieu et l'homme, offre sa nature humaine en sacrifice plutôt que d'être honoré par des sacrifices, afin de ne donner prétexte à personne de penser que l'on puisse sacrifier à une créature. Et pourtant Il est Dieu, et donc Il a le droit d'être adoré par des sacrifices comme le Père avec qui Il est un seul Dieu » (10).

Indépendamment de l'expiation du Calvaire, rançon pour le

(10) *De civit. Dei*, l. X, c. 20 ; P.L. XLI, 298.

péché, la présence sacramentelle du Christ Jésus dans l'hostie du Sacrifice exprime l'hommage de tout l'être et de toute l'activité de sa nature humaine à la souveraine Bonté divine; hommage de reconnaissance pour l'Amour créateur qui le pose en son existence d'Homme-Dieu; hommage de subordination, d'obéissance inconditionnée à la suprême intention de Dieu-Trinité dans l'Incarnation; hommage d'adoration offert au nom de la création entière par le « Premier-né », le Christ « Alpha et Omega » qui contient en soi toute l'œuvre créée, pensée, voulue pour glorifier la plénitude des richesses divines de sa filiation éternelle (Col. I, v. 15-20).

L'Encyclique « *Mediator Dei* » insiste sur cette fin primordiale du sacrifice eucharistique : « Le sacrifice de la Loi nouvelle signifie l'hommage suprême par lequel le principal Offrant qui est le Christ, et avec Lui, tous ses membres mystiques, rendent à Dieu l'honneur et le respect qui lui sont dus » (11).

Déjà, au IIe siècle, le témoignage *éminemment traditionnel* de saint Irénée atteste que dès le début du christianisme, le sacrifice eucharistique est envisagé en cette note de sacrifice d'adoration : l'évêque martyr de Lyon rappelle en ces termes l'institution de l'Eucharistie par le Sauveur : « De même lorsqu'Il donne à ses disciples le conseil d'offrir à Dieu les prémices de la création, non que Dieu en eût besoin, mais afin qu'ils ne soient pas eux-mêmes stériles et ingrats, Il prit le pain de la création, rendit grâce et dit : Ceci est mon Corps. Il déclara de même que le calice qui fait partie de notre univers créé, était son Sang. Il nous apprit qu'il y a un nouveau sacrifice de la Nouvelle Alliance, que l'Eglise a reçu des Apôtres, et qu'elle offre dans le monde entier au Dieu qui nous donne la nourriture, comme les prémices des dons qu'Il nous fait dans le Nouveau Testament... Cette offrande pure (Malachie I, v. 10-11) l'Eglise seule l'offre au Créateur; elle la tire de la création; elle la présente en Lui rendant grâces. Les Juifs ne peuvent l'offrir, leurs mains sont pleines de sang, et ils n'ont pas reçu le Verbe qui est notre offrande » (12).

Offrande au Dieu Très-Haut préfigurée par l'oblation de pain et de vin du roi de Salem, sacrificateur pacifique (Gen. XIV, v. 18-20). L'insistance de l'épître aux Hébreux (VII) sur le sacerdoce du Christ, « selon l'ordre de Melchisédech », nous rappelle que l'Homme-Dieu, opérant sa présence sacramentelle sous les apparences du pain et du vin, s'est Lui-même comme substitué au tribut d'adoration que la créature doit au Dieu Créateur. A la Cène, le Christ Jésus, un avec

(11) 20 novembre 1947, éd. *Bonne Presse*, p. 38.
(12) Cité *Eucharistia*, Paris 1934, p. 48-49. « L'importance du témoignage de saint Irénée tient à son caractère éminemment traditionnel ». (Chan. BARDY, *ib.*, p. 48).

le Père et le Saint-Esprit en sa Personne divine, a, pour ainsi parler, assimilé son Humanité sainte à toute créature dans l'acceptation d'une même condition contingente, dépendante et radicalement indigente, commune à tout ce qui n'est pas la divinité.

A la Cène, au soir du Jeudi saint, le Christ opérait son union vitale avec sa divine Mère, avec nous tous, en venant en quelque sorte nous rejoindre dans notre indigence de créatures exprimée par l'acte où culmine toute religion : le sacrifice. Le sacrifice offert à Dieu, depuis les premiers jours du monde en témoignage de soumission plénière, en hommage d'adoration et d'action de grâce, offert inséparablement, depuis le péché, en hommage d'expiation et de réparation (13).

Le rite de la Transsubstantiation n'affectait pas l'Humanité du Christ à la Cène. Actuellement, cette Humanité glorifiée n'en pâtit en aucune façon. Le rite extérieur exprime l'attitude intérieure d'humilité, d'adoration du Christ-Homme offert à Dieu-Trinité en sacrifice de louange, donné aux hommes en Pain de vie. Au Cénacle, par amour pour son Père et pour les hommes, le Christ acceptait par avance le déroulement de la Passion et la mort en croix. L'acte même qui le donnait aux hommes comme souverain Prêtre et Sacrifice parfait, assumait l'acquittement de toute la dette d'Adam et de sa descendance.

En cette soirée du Jeudi saint, l'Eucharistie portait toute sa signification de Pain de vie, sacrement de communion des hommes avec le Christ dans une même adoration du Père. Autrement le sacrement reçu par les participants de la Cène serait-il le même sacrement reçu par nous présentement ?

Déjà à la Cène, la valeur méritoire de l'expiation de la Croix était offerte et agréée (14). Elle intervenait par anticipation pour ôter tout obstacle à l'union des fils d'Adam pécheur avec l'Homme-

(13) « Le motif de l'Eucharistie *ex vi praesenti decreti* n'est pas le péché : il se prend de l'excellence même du Saint Sacrement qui est le *Summum Bonum*, de l'exigence même d'un rite d'adoration et de louange pour le culte parfait et social de la Trinité, de la nécessité d'un sacrement d'incorporation individuelle au Christ qui étend et applique à tous l'Incarnation ». (P. EPHREM LONGPRE, *op. cit.*, p. 195).

« Si le sacrement de l'Autel — le *Summum Bonum* dans le style de saint Bonaventure — a été institué comme mémorial de la Passion du Christ, et à titre de sacrifice expiatoire, il l'a été également comme symbole d'unité et d'intercommunion (*Sacramentum communionis*). Le Séraphique Docteur le proclame dans tous ses écrits ». (*Ib.*, p. 191).

(14) « Selon le texte original grec les expressions du Christ sont employées de telle sorte qu'elles désignent directement et immédiatement l'offrande de son sang par l'effusion mystique dans le calice et non l'effusion proprement dite de la croix ». (Dr NICOLAS GIRH, *Le Saint Sacrifice de la Messe*, trad. Abbé Moccani, t. I, p. 91, Paris 1900).

Dieu dans l'unité d'un seul Christ total vivifié par un même Esprit. Union qui est le fruit propre, la « res », de l'Eucharistie sacramentellement donnée au Cénacle.

Chaque fois que la messe est célébrée, la Passion soufferte une fois pour toutes garde la même efficacité : lorsque l'Eglise par ses Ministres renouvelle le don sacramentel du Christ, en sacrifice de louange de la création et lien d'union entre son Père divin et la descendance d'Adam, elle renouvelle inséparablement, d'une manière mystique, l'expiation de la croix, annoncée et anticipée à la Cène.

Il est bien sûr que dans l'ordre historique réel de la chute, notre « salut » a été suspendu à l'immolation du Calvaire. Mais, sans pour autant évacuer la place inéluctable du mystère de la Croix, réalisons-nous pleinement l'immense dévouement du Christ dans l'institution de l'Eucharistie, envisagée directement en son aspect d'extension de l'Incarnation divinisante ? Trop centrés sur l'urgence de la réparation de notre péché, nous risquons de méconnaître l'amour que le Christ Jésus a déployé pour se donner à nous comme le « mets divin » qui consomme notre partage de vie avec Dieu (Apoc. III, v. 20; Is. LV, v. 1-5).

Pour inséparablement liées que soient la soirée du Jeudi saint et l'immolation du Golgotha, le fait historique de l'institution de l'Eucharistie à la Cène, comme sacrifice et sacrement, n'en a pas moins sa place propre dans le culte liturgique. D'après saint Thomas d'Aquin l'Eglise, au jour de la Cène, étant principalement occupée de la Passion du Christ, l'institution du « sacrement admirable de l'Eucharistie » appelait une fête spéciale. Le thème de notre louange, de notre action de grâce, en cette solennité — on ne saurait trop le souligner — n'est pas l'activité eucharistique du Christ glorifié après l'Ascension, mais, au soir du Jeudi saint, « le don que le Christ nous fait réellement de sa chair, Pain vivifiant, repas divinisant qui met fin à la Pâque antique, institue la religion nouvelle » (15).

L'Eucharistie, sacrifice et sacrement, a été instituée par le Christ en référence au repas légal de la Pâque juive. Le sacrifice eucharis-

(15) *Lauda Sion*, 3-4, 7-8; *Pange Lingua*, 3-4; *Sacris Solemniis*, 3, 5-8; *Verbum Supernum*, 1, 3-4. Cf. Fer VI infra oct. SSmi Corp. Christi noct. II.

Saint Thomas n'a pas directement envisagé l'efficacité objective de l'Eucharistie extension de l'Incarnation en tant que sacrement d'unité de l'Eglise. Cette efficacité n'est pas moins pleinement cohérente à sa pensée théologique : qu'il s'agisse de sa thèse de la grâce capitale du Christ, Chef du Corps mystique, ou de l'économie de notre participation à la satisfaction du Calvaire, l'union du Christ et de ses membres, « *quasi una persona mystica* », est le fondement théologique exposé (S. Th., III, q. XIX, a. 4; q. XLVIII, a. 2, ad. I; q. XLIX, a. 3, ad. 3). Or saint Thomas envisage l'Eucharistie comme le sacrement d'unité du Corps mystique : cette unité est la « *res* » du sacrement (q. LXXIII, a. 3; cf. a. 4).

tique, sacrifice de l'Eglise, se situe ainsi en référence immédiate aux sacrifices pacifiques ou sacrifices de communion qui avaient seuls le privilège d'un repas sacrificiel, de commensalité avec Dieu : les holocaustes et les sacrifices pour le péché devaient être entièrement consumés par le feu (Ex. XII, v. 21-27 et XXIX, v. 14-18; Levit. I, v. 9-17; IV, v. 11-21).

Les paroles du Christ à Capharnaüm sont formelles : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie » (Jo. VI, c. 53-54). A la Cène l'ordre est expressément donné : « Prenez et mangez, ceci est mon Corps. Buvez-en tous car ceci est mon Sang, le sang de l'Alliance versé pour beaucoup en vue de la rémission des péchés » (Mat. XXVI, v. 26-28).

Le sacrifice du Christ, repas divinisant de la Cène et effusion de son sang sur la croix, demeure ainsi unifié par la même note de sacrifice de communion; sacrifice de communion par excellence que seul un Homme-Dieu pouvait instituer (I Cor. X, v. 16-17) (16).

La célébration de la Pâque juive réunissait tout le peuple en une même cérémonie rituelle. Le sacrifice eucharistique a aussi une portée sociale. La présence sacramentelle du Christ, agissante, transformante, est le signe efficace du rassemblement de tous, anges et hommes, en une même reconnaissance de l'Amour infini qui les crée et les appelle à révéler sa gloire en Jésus-Christ, Tête du Corps de l'Eglise (Eph. I, v. 3-10; Col. I, v. 15-20 et II, v. 10; cf. note 29).

Le Christ, Pain de vie, nourriture divinisante, vient à nous par la communion sacramentelle pour nous faire vivre de sa vie par le Père et pour le Père (Jo. VI, v. 58). La manducation de l'hostie, pleinement comprise inclut de notre part une libre donation, un engagement sacrificiel dans une attitude d'adoration en esprit et en vérité qui est une des marques de l'avènement messianique (Jér. XXXI, v. 31-34; Is. LV; Jo. VI, v. 23-25; Hebr. V, v. 8-13).

Donner sa pleine valeur, dans la communion sacramentelle, à cette note de participation au sacrifice eucharistique, est une des actuelles préoccupations du renouveau liturgique et pastoral. C'est nous rappeler que dans l'Eucharistie, sacrement d'union et de transformation dans le Christ, l'aspect de commensalité avec Dieu est subordonné à l'aspect sacrificiel de dédicace à la gloire de la Trinité Sainte, par le Christ dans le Christ, avec le Christ.

(16) « Dans le sacrifice de paix par lequel notre Médiateur véritable nous a réconciliés avec Dieu, Il est resté ne faisant qu'un avec Celui à qui Il offrait, n'étant Lui-même qu'une seule chose avec ceux pour qui Il offrait, étant tout à la fois le Sacrificateur qui offrait et la victime offerte » (S. AUG., *De Trinit.*, l. 4, c. 14; P.L. XLII, 901. Cité par S. THOMAS, *S. Th.* III, q. 48, a. 3).

Ainsi, l'expiation de la Croix intervenant toujours inséparablement pour le péché, cette communion des hommes au libre élan d'amour du Fils vers le Père, au sacrifice eucharistique, accomplit l'extension de l'Incarnation : l'Eglise, unie à son Chef divin, en Lui et par Lui, est consacrée à proclamer les richesses d'amour de la vie trinitaire.

Un grand cri de joie retentit à travers le Nouveau Testament : « Tu n'es plus esclave, tu es fils ; et si tu es fils, tu es aussi héritier de par Dieu » (Gal. IV, v. 7 et 31; Rom. VIII, v. 15-17; I Jo. III, v. 1). La véritable Pâque est ce passage de la servitude de notre condition de créatures et de pécheurs à l'adoption des fils. Après la Pentecôte, l'Esprit-Saint fera connaître et glorifiera l'œuvre d'union accomplie par le Christ Jésus au temps de son activité terrestre, méritoire (Jo. XVI, v. 13-15).

En toute sa dimension, divinisation et expiation, l'œuvre de salut de l'Homme-Dieu se présente comme l'épanouissement de son amour pour son Père. Le don sacramentel du Christ à l'Eglise est aussi l'expression de son amour pour les hommes, le signe efficace de son acceptation d'une communauté de destin avec l'humanité entière, et de sa volonté de partager avec nous la béatitude de son adoration filiale.

A la Cène, le Christ a institué la nouvelle économie de sanctification préfigurée aux noces de Cana par le changement de l'eau en vin. Economie de la nouvelle et éternelle Alliance caractérisée par une communion à l'Amour trinitaire par le Fils.

Or la liberté de l'homme a son rôle à jouer dans la nouvelle comme dans la première Alliance.

Par le don de la Loi sur le Sinaï, et les prescriptions du culte mosaïque, Dieu promettait sa faveur toute spéciale à l'égard de son peuple élu. Et le peuple élu engageait sa fidélité à marcher dans les voies de Dieu.

Dans la parfaite Alliance consommée à la Cène l'engagement de l'homme ne vise plus seulement une fidélité à des préceptes, mais sa libre ouverture à l'invasion de la grâce et sa fidélité à la motion intérieure de l'Esprit-Saint. Ouverture et fidélité représentées dans l'Ecriture par le libre engagement de l'épouse qui se donne à l'époux d'un don exclusif, irrévocable, en partage total de vie.

Et cette libre coopération de l'humanité à sa consécration totale à la gloire de Dieu-Trinité, en réponse à l'initiative du Christ Epoux, qui donc, à la Cène, pouvait la poser en toute connaissance et liberté, si ce n'est Marie ? Au jour de l'Incarnation, Marie, au nom de l'Eglise, avait posé un libre consentement d'épouse à l'œuvre d'union entre les hommes et son Père divin que venait accomplir l'Homme-Dieu. Marie ne devait-Elle pas être là, renouvelant ce libre

consentement de l'Eglise, à l'heure où le Christ signifiait et opérait son œuvre d'union en instituant l'Eucharistie, sacrifice et sacrement du rassemblement de tous les hommes dans sa communion avec le Père, en même temps que mémorial vivant de sa Passion ?

Cette présence de Marie au Cénacle n'est pas mentionnée dans les évangiles non plus que celle des femmes et des disciples qui suivaient le Seigneur. L'immédiate connexion de l'institution du sacrifice eucharistique et de l'institution du sacerdoce catholique explique cette réserve. Il fallait d'abord poser bien nette la ligne de démarcation qui réserve au seul sacerdoce des prêtres le pouvoir de renouveler le don sacrificiel et sacramentel de la sainte humanité du Christ.

Marie à la Cène offrait toute la création à la royauté salvifique de son Fils, comme Elle l'avait offerte à l'heure de l'Annonciation. Elle actuait son offrande de chaque jour, de chaque instant, à Nazareth dans les labeurs de la vie cachée, sur les routes de la Galilée, aux heures douloureuses du conflit avec les Pharisiens. Par cette intime communion d'âme avec sa Mère Immaculée, le Christ, à la Cène, n'était pas seul offrant de sa propre oblation, sacrifice de louange et d'expiation. En cette institution du sacrifice eucharistique, comme de nos jours, Il s'offrait en intime union avec l'Eglise représentée par Marie qui posait à ses côtés l'active participation de la communauté chrétienne.

Par la présence de la Vierge, la prière de l'Eglise a précédé, accompagné, suivi l'oblation de Jésus-Christ au Cénacle, comme elle la précède, l'accompagne, la suit, à l'incessante célébration du saint sacrifice de la messe. En opérant Lui-même le rite consécratoire, que ses Apôtres et leurs successeurs renouvelleront après Lui, l'Hom-Dieu recevait des mains de sa Mère Immaculée la libre offrande de l'humanité, déjà initialement accueillie au jour de l'Incarnation. Il consacrait cette offrande en la recouvrant de sa propre appartenance au Père et la faisait souverainement agréer.

Saint Luc nous donne cependant une indication intéressante : narrant l'apparition du Seigneur aux disciples d'Emmaüs, il termine son récit par cette conclusion : « Ils l'avaient reconnu à la fraction du pain » (XXIV, v. 35) ; expression qui peut s'entendre du repas eucharistique ; les Actes des Apôtres attribués au même Auteur lui donneront manifestement cette signification (Ac. II, v. 42) (17). Autre

(17) « Ils se montraient assidus à l'enseignement des Apôtres fidèles à la communion fraternelle, à la *fraction du pain* (Act. II, v. 42). Quelle était cette fraction du pain dont il est parlé en même temps que de l'enseignement des Apôtres, de la vie fraternelle dans la charité, sinon un rite nouveau particulier à la foi chrétienne : le renouvellement de l'Eucharistie » (Chanoine J. DUFEU-

indication, les deux mêmes disciples, de retour à Jérusalem, se rendent directement au lieu où « les onze sont réunis » (v. 33). N'avaient-ils pas assisté au repas du Cénacle et participé à la manducation de l'Eucharistie ?

A la Cène, de même qu'en toute son intervention, la part de la Très Sainte Vierge est directement ordonnée à la pleine expansion de l'initiative divinisante de son Fils. Le soir du Jeudi saint, le Christ se donnait en son état d'indissoluble union à sa Personne divine pour nous faire vivre de la vie du Père. Pour la gloire même du Christ unique et parfait Médiateur entre Dieu et nous, ce don appelait un sujet capable d'en porter dignement les efficacités. En Marie « Jésus-Christ, par la communion, a répandu son Esprit avec une plénitude que les autres communiants ne connaîtront jamais » (18). Dès la Cène l'initiative divinisante du Christ *Pain de vie*, rencontrait immédiatement chez la Vierge Immaculée l'accueil de foi et d'amour, la pleine ouverture qu'Elle seule était adéquatement préparée à Lui donner.

(*A suivre*). MARIE DE SAINT-DAMIEN.

TRELLE, *Cahiers mensuels d'études religieuses des diocèses de Cambrai, Arras, Amiens*, décembre 1956, p. 12 a).

(18) P. BERNARDIN DE PARIS, O.F.M. Cap,. *La Communion de Marie*, p. 159. Toulouse 1914.

LES MONASTÈRES DE CLARISSES FONDÉS AU XVII[e] SIÈCLE DANS LE SUD-OUEST DE LA FRANCE*

—

Lavaur.

Nous avons signalé ailleurs (220) l'établissement éphémère des Clarisses Urbanistes à Lavaur, à la fin du XIV[e] siècle. Elles devaient revenir dans cette petite ville (221), mais seulement deux cent cinquante ans plus tard et non sans quelques difficultés.

Deux tentatives, l'une des Urbanistes de Moissac, l'autre des Bénédictines de l'Isle-sur-Tarn avaient déjà échoué, en 1633 et 1641 (222), lorsque les intentions d'une moniale de Toulouse furent soumises à l'agrément des autorités de Lavaur. Serène de Vesins, c'était le nom de l'éventuelle fondatrice, était née en 1597 (223) et, à la mort de sa mère, en 1604, avait été confiée aux Urbanistes du Salin à Toulouse. Le 3 octobre 1609, la jeune fille, « esmue de dévotion d'estre religieuse », obtint, de ses maîtresses de pensionnat, d'être admise « en leur ordre et compaignie » et de « vestir solempnellement leur habit » (224). Professe, le 22 octobre 1614 (225), elle opta pour la réforme de son monastère, laquelle fut longue et difficile (226), et put

* *Cf. Etudes Franciscaines*, t. XI (1961), p. 129.

(220) Cf. *Les fondations du XIV[e] siècle*, p. 18. AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap., *Les Clarisses de Lavaur*, mss. inéd. *Arch. prov. des Capucins de Toulouse.*

(221) *Arch. municip. de Lavaur*, BB 2 et 3 : Livre des délibérations du Conseil de ville, aux 17 janvier, 10 et 17 mars 1633 et 3 mars 1641. Sur les Clarisses de Moissac, cf. plus loin.

(222) Lavaur, chef-lieu de canton, arr. de Castres, Tarn.

(223) Née au château de Vesins, près Rodez, Aveyron, Serène était fille de Jean de Vesins, Sr. d'Engarravaques en Lauraguais et de Marguerite de Bigot. Nous verrons sa demi-sœur Anne, née d'un second mariage du père et laissée veuve très jeune, la rejoindre au monastère de Lavaur. *Arch. des Clarisses de Lavaur, Livre des chroniques.*

(224) *Arch. de la Haute-Garonne*, Notaires, 619, f. 304.

(225) *Ibidem*, 998, f. 243.

(226) Cette réforme, ordonnée par le Parlement de Toulouse qui y tint la main, fut réalisée par les archevêques de Toulouse, après exclusion des Frères Mineurs. Cf. AGATHANGE DE PARIS, *La réforme des Clarisses du Salin à Toulouse*, 1609-1630; Mss. inéd. des *Arch. prov. des Capucins de Toulouse.*

efficacement travailler à l'affermir, d'abord en qualité de vicaire, de 1627 à 1630, puis d'abbesse, le triennat suivant. C'est alors que, mûrie par l'expérience, elle revint aux projets de fondation portés, vingt ans auparavant, sur son testament :

« Au nom de Dieu, sachent tous qu'au jourdhuy, vingt uniesme octobre, après midy, l'an mil six cens quatorze... en Tholose et entre les deux grandes portes de l'entrée du couvent Sainte-Claire du Salin... Establie en personne Dame Serène de Voyzins, religieuse novisse... aagée de dix-sept ans et en volonté de se rendre, le jour de demain, religieuse professe dud. Ordre et couvent et, auparavant disposer des biens qu'il a pleu à Dieu luy donner, en la forme et manyère que s'ensuyt :

Premièrement, lad. de Voyzins, dès maintenant, a donné et donne, par donation pure et à jamais irrévocable, la somme de quinze mille livres, à elle eschue par le décès de lad. feue de Bigot, sa mère... en faveur de la dame abbesse et sindic du couvent dud. Ordre sainte Claire qui sera édiffié et fondé dans la ville de Moyssac ou ailleurs, pour lad. somme estre employée à la fondation d'icelluy couvent... » (227).

Le monastère de Moisac ayant été fondé sans elle, Serène de Vesins songea à établir les Clarisses à Castelnaudary (228), puis opta sagement pour Lavaur. Présentée au Conseil de ville, sa requête fut agréée le 6 novembre 1642 :

« Du sixiesme du moys de novembre, mil six cens quarante deux. Dans la maison commune de la ville de Lavaur. Par devant messieurs Me Claude Duconcort, Conseiller du roi, lieutenant principal en la judicature de Villelongue, siège dud. Lavaur, Pierre Fraysse et Jean Dumas, bourgeois consuls, absents les sieurs de Séran et Piquet aussy consuls leur collègues. Illet, au conseil assamblés : Messieurs Jean de Renard, chanoine sacristain en l'église cathédrale dud. Lavaur et grand vicaire de Monseigneur l'illustrissime evesque de lad. ville, Barthélémy Manalphe, chanoine et sindic du chapitre de la mesme église, Raimond Saignes, docteur et procureur du roy, François de Renaud, aussi docteur... tous conseillers de lad. maison commune, acistant Barthélémy Combart, bourgeois, sindic de lad. ville.

Par led. Fraysse a été représenté que cy devant lad. ville avait treuvé bon de recepvoir dans icelle les dames religieuses de Lisle et qu'aud. effetc on leur bailleroit une place pour y bastir leur couvent et église, soubs l'approbation et consantement, qu'en feust donné, par led. sieur Evesque; ce qui n'auroit poinct été

(227) *Arch. de la Haute-Garonne*, Notaires, 998, f. 243. Suit, dans l'acte notarié, la destination des autres biens de la novice.

discuté. Mais maintenant a eu advis certain que les dames religieuses de sainte Claire désirent de se loger en la mesme ville, à condition de lieu et comme et à la mesme place qu'on avoit octroyé à celles de la ville de Lisle, sy dans laquelle elles offrent de bastir leur église et couvent, à leur propre coutz et despans, et de se norrir et entretenir à leur commodité, sans autrement incommoder les habitants de lad. ville. C'est pourquoi a prié l'assamblée de voloir deslibérer de lad. affaire.

Laquelle ayant été mise en deslibération et relevée par led. sieur de Raynaud, grand vicaire dud. Seigneur Evesque, a été deslibéré et arresté que lad. ville, vollant témoigner le désir et affection qu'elle a de recepvoir, dans icelle, lesd. dames religieuses, il leur sera forny, par lad. ville et enclos d'icelle, une place pour pouvoir bastir leur chapelle et convent et jardin, ainsi qu'elles adviseront, sans que la communauté soit obligée en faire autres fraix, attandu qu'avec la somme (de six cents livres déjà promise aux Bénédictines de Lisle) il suffira d'avoir lad. place, le fonds n'estant plus beaucoup riche, à cause des grandes charges que sont maintenant sur lad. ville. Du mandement desd. sieurs consuls et conseillers, J. Mazas, notaire » (229).

Quelques jours plus tard, l'évêque de Lavaur, Charles d'Abras de Raconis (230), était appelé à se prononcer à son tour. S'il ne donna pas immédiatement l'autorisation sollicitée, du moins laissa-t-il, avant de gagner Paris, tout pouvoir de le faire à son vicaire général :

« L'an mil six cens quarante-deux et le dixiesme jour du moys de novembre, après midy, dans la maison épiscopale de Lavaur... Constitué en personne Illustrissime et Révérendissime Père en Dieu Messire Charles François Dabra de Raconis, Evesque de Lavaur, conseiller du roy en ses conseils d'estat, prédicateur ordinaire de sa Majesté, lequel, agréant la deslibération prinse par l'assamblée du Conseil de la présente ville, par laquelle la présente Ville promet de donner une place convenable pour bastir une chapelle et un couvent en faveur des Dames Religieuses de sainte Claire, alors qu'elles se présenteront pour y venir logier et faire leurs exercisses de dévotion, de son bon gré, led. Seigneur, estant sur le poinct de partir pour s'en aller en Cour, a donné et donne plain et ample pouvoir, en son absence, à M[e] Jean

(228) Cf. plus loin.
(229) *Arch. municip. de Lavaur*, BB 3, à la date.
(230) Evêque de Lavaur de 1637 à 1646, de Raconis est cité parmi les évêques de la réforme catholique en France, mais son successeur, René le Sauvage (1673-77), lui fut au moins égal par son zèle pour la restauration du diocèse.

> Renaud, chanoine et sacristain en l'église cathédralle dud. Lavaur, grand vicaire dud. Seigneur Evesque... de recepvoir et admettre lesd. Religieuses, en la forme que sera par lui advisée, en la présente ville de Lavaur, à la charge qu'elles feront voir un fonds de huit mille livres, pour leur servir de fondation et subvenir en leur entretènement; et générallement, sur ce, faire tout ainsi et comme led. Seigneur constituant feroit ou faire pourroit, si présent il était; promettant d'avoir et tenir pour agréable, ferme et stable tout ce que led. sieur Renaud, son grand vicaire, seroit faict en vertu de la présente procuration... (231).

Se croyant riche des 17 000 livres qu'elle avait jadis destinées à la fondation, mais dont elle n'obtint que difficilement la disponibilité, Serène de Vesins arriva tout aussitôt à Lavaur, en compagnie de trois autres Clarisses de son monastère de Toulouse, et sa demi-sœur, Anne de Vesins, l'y rejoignit peu après, avec une dot de 3 000 livres. Mais les consuls se firent alors prier pour tenir leur promesse et la fondatrice, découragée, regagna Toulouse, avec sa petite communauté (232). Tout finit cependant par s'arranger et, le 10 août 1644, M[e] Galtier Sega, successeur de M[e] Jean Renaud, priait l'Ordinaire de Toulouse de lui envoyer les fondatrices :

> « Nos Gualterius Sega, presbiter... vicarius generalis illustr. et reverendis. Domini Caroli Francisci Dabra de Raconio, Dei et S. Sedis gratia, Episcopi Vaurensis, ad hoc speciali mandato munitus, Illustrissimo et Reverendissimo Domino Archiepiscopo Tholosano, seu eius in spiritualibus Vicario generali, Salutem.
>
> Cum in civitate Vaurensi fuerit erecta domus seu monasterium puellarum S. Clarae illudque, debita clausura munitum, sacra et propsana superlectili instructum sit et sufficienter dotatum ; pro introductione vero instituti seu regulae S. Clarae Urbanistarum ac directione et gubernatione domus indigeamus opera et instructione quarumdam monialium dicti instituti, informati quod in civitate vestra Tolosana existat monasterium dicti ordinis in quo quamplures piae ac devotae existunt religiosae, in caritate vestra confisi, Vos in Domino rogamus ut tria de monialibus dicti vestri monasterii Tolosani dicti ordinis et instituti ad dictum nostrum monasterium Vaurense instituendum, dirigendum et gubernandum concedere dignamini, quas cum maximo affectu recipiemus, offerentes nos paria etiam maiora pro Dominatione vestra illustrissima si quando fuerimus requisiti. Da-

(231) *Cambard, notaire à Lavaur*, Etude de M[e] Crayol, à Lavaur.
(232) Deux délibérations conventuelles du monastère du Salin indiquent qu'elle était encore à Toulouse le 13 mars 1644. *Arch. de la Haute-Garonne*, 209 H, 49, f. 93.

tum, Vauri, die decima mensis augusti, anno Domini millesimo sexcentesimo quadragesimo quarto » (233).

L'arrivée des Clarisses à Lavaur : trois de Toulouse et une des Cassés, sous la houlette de Serène de Vesins, est à fixer au 2 janvier 1645. Elles s'installèrent dans la maison du marquis d'Ambre, louée et meublée par la ville, en attendant la résidence définitive du Plo del castel que l'abbesse, sans aucune aide des consuls, acquit 7 986 livres, proche de la cathédrale Saint-Alain (234). L'église fut construite en 1696, mais, à la veille de la Révolution, il n'existait encore aucun monastère régulier car, disent les chroniques, « les religieuses ne purent jamais, à cause de leur pauvreté, mettre dans l'ordre qu'il eut fallu les masures et les granges dont se composait leur enclos » (235).

La pauvreté évoquée ici était réelle. Pour une communauté d'une vingtaine de religieuses, en moyenne (236) et dont les charges, non compris le vestiaire des sœurs, était de l'ordre de 1 665 livres en 1700 et de 4 471 en 1791, nous n'avons trouvé qu'un revenu de 1 301 et 3 496 livres, aux mêmes dates (237).

Malgré cette pénurie qui obligea les Clarisses, tout Urbanistes qu'elles fussent, à solliciter périodiquement la charité du roi, de la province, du diocèse et de la ville et qui causa parfois de gros ennuis aux évêques de Lavaur, ceux-ci s'attachèrent à une communauté placée sous leur juridiction exclusive (238). En 1676, René le Sauvage lui donna des constitutions parfaitement adaptées à la Règle d'Urbain IV et à la vie mixte d'une communauté vouée, pour une

(233) *Arch. de la Haute-Garonne,* 1 G, 665.

(234) *Cambard, notaire,* aux 3 décembre 1642 et 6 nov. 1651; *Izarn, notaire,* aux 2 avril 1646, 28 juillet 1648, 8 février et 22 juin 1650. Etude de M Crayol.

(235) *Arch. nation.,* G 9, 138 et *Livre des chroniques du monastère.*

(236) Elles étaient exactement : 12 moniales en 1661, 32 professes dont 5 converses et 1 tourière en 1700, 16 dont 3 converses en 1728, 21 dont 2 converses en 1749, 18 dont 3 converses et 1 tourière en 1791. *Arch. nation.,* G 9, 138 ; D XIX, 3, n. 40 ; *Chroniques du monastère.* Les tourières « filles très sages et de bonnes mœurs », mi-servantes à gages, mi-oblates, étaient confiées à la direction spéciale d'une moniale de la communauté et leurs sorties, limitées aux besoins du monastères, étaient strictement contrôlées.

(237) Pour les années 1700, 1728, 1749 et 1790, le budget du monastère accuse un revenu, provenant d'ailleurs de rentes constituées, de 1 301, 2 402, 2 500 et 3 496 livres pour 1665, 2 854, 2 500 et 4 471 livres de charges. *Arch. nation.,* G 9, 138 et D XIX, 3, n. 40.

(238) Le monastère d'origine se trouvant depuis vingt ans sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu, les fondatrices se placèrent tout naturellement sous la juridiction des évêques de Lavaur, sans qu'il ait été question des Frères Mineurs.

part, à l'éducation de la jeunesse féminine (239). Le 9 septembre 1718, Nicolas de Malézieu fit agréer ces constitutions par le Conseil d'état, ce qui était une manière de suppléer au défaut de patentes royales, auxquelles nul n'avait songé au moment de la fondation, et de faire reconnaître une existence légale à la communauté (240). En 1727, le même prélat sollicita d'ailleurs ces patentes et une nouvelle confirmation des constitutions par le roi et, comme le déficit constaté dans le budget conventuel pouvait faire question, l'évêque prit la défense de la Communauté : « Ces religieuses, écrivait-il le 15 septembre au cardinal de Rohan, président de la commission de secours aux monastères, sont absolument nécessaires dans mon diocèse car c'est proprement l'unique couvent qui y soit et le seul où les filles de condition et de famille du pays puissent se retirer et on y met souvent des filles de non convertis pour les retirer de chez leurs parents et les instruire dans la religion catholique » (241). Même attitude de J. Antoine de Castellane à la veille de la Révolution : « Cette communauté, déclare l'évêque au président Treilhard, est précieuse pour l'éducation des jeunes personnes ; il serait ruineux pour les pères et mères s'ils étaient obligés d'envoyer ailleurs leurs filles pour les faire instruire. Cette maison est encore utile aux personnes qui, n'ayant pas de fortune, ne pourraient vivre chez elles et sont trop heureuses de trouver un asile et une ressource dans ce couvent » (242).

Les Clarisses qui avaient opté à l'unanimité pour la vie commune et même écrit au comité ecclésiastique leur « aise d'apprendre qu'il leur serait permis de vivre encore et de mourir dans le monastère dans lequel elles s'étaient consacrées au Seigneur », n'en furent pas moins expulsées, puis emprisonnées dix-huit mois et finalement dispersées (243).

Elles se regroupèrent cependant en 1802 et le monastère susbsiste encore aujourd'hui.

(239) Ces Constitutions, très franciscaines d'inspiration, furent approuvées par René le Sauvage, le 30 avril 1676, mais ne furent jamais imprimées. *Les arch. des Clarisses de Lavaur* en conservent plusieurs exemplaires. En ce qui concerne les pensionnaires catholiques ou protestantes qu'abrita le monastère, elles ne dépassèrent jamais la dizaine. Les Constitutions interdisaient formellement les élèves externes.

(240) « Pas de patentes, déclare l'évêque en 1727, et cependant il serait à propos qu'elles en eussent et qu'il plût au roi de confirmer à nouveau leurs Constitutions, données par les évêques de Lavaur et autorisées par arrêt du conseil du 9 sept. 1718 ». *Arch. nation.*, G 9, 138.

(241) *Ibidem.*

(242) *Ibidem*, D XIX, 12, n. 179 bis.

(243) Sur la période révolutionnaire de l'histoire de la communauté, puis sur sa reconstitution en 1802, cf. *Chroniques du monastère.*

Limoges - Cité.

C'est l'évêque de Limoges, Raymond de la Marthonie (244), nous assure un mémoire du XVIII[e] siècle, qui prit l'initiative de « l'établissement, dans la cité de sa ville (225), d'une communauté de Sœurs de sainte Claire » (246). En réalité, l'occasion de cette fondation semble avoir été, d'une part, le désir des Clarisses Urbanistes de Brive d'essaimer, de l'autre, les instances d'un certain nombre de notables qui souhaitaient, pour leurs filles, une nouvelle communauté de religieuses éducatrices. C'est du moins ce qui ressort des patentes épiscopales du 11 septembre 1619 et dont voici la teneur :

> « Raymundus de la Martonie, Dei et S. Sedis apostolicae gratia, Lemovicen. Episcopus, universis praesentes litteras inspecturis, salutem in Domino.
>
> Cum officii nostri ratio postulet ut gregis Nobis concrediti saluti pro viribus consulamus et communi utilitati studeamus, idque felicius Nos consecuturos speremus si in nostra diocesi militiam ecclesiasticam adaugere conemur, amplissimos vero fructus spirituales ex labore Sororum ordinis beatae Clarae sperare debemus, cum ratione precum apud Altissimum fundendarum, tum filiarum ab illis devote erudiendarum, si in nostra civitate Lemovicen. aliquod monasterium illius ordinis extrui patiamur.
>
> Idcirco, venerabilis matris Gabriellae de Mailly, abbatissae monasterii reformati Brivae et quorumdam erga predictum ordinem benefactorum piis precibus inclinati, harum serie monialium prefati ordinis provinciae Aquitaniae reformatae in nostra civitate Lemovicen. monasterium aedificandi eo lubentius assensum nostrum prebemus quod de illarum pietate et reformatione sumus securi. Valeant in Christo et pro Nobis precantur.
>
> Datum in civitate nostra Lemovicen. et domo residentiae nostrae, sub sigillo nostro rotundo, die undecima mensis septembris, anno Domini millesimo sexcentesimo decimo nono » (247).

(244) Evêque de 1618 à 1627.

(245) « A Limoges, la ville et la cité formaient deux agglomérations distinctes, deux communes, ayant chacune ses officiers municipaux, sa juridiction... La cité relevait de l'évêque qui y exerçait les droits seigneuriaux avec le roi. La ville ou, comme on disait alors, le château, ne relevait que du roi ». P. LAFOREST, *Limoges au XVII[e] siècle*, Limoges 1861, p. 10.

(246) *Mémoires pour l'histoire des abbayes du diocèse de Limoges*, p. 607, mss. *Arch. de la Haute-Vienne*, fonds du Séminaire, 35.

(247) L'original de cette pièce : *Arch. de la Haute-Vienne*, H Clarisses, A 4415. La fondation ne fit l'objet d'aucune confirmation par bulle pontificale. Nous n'avons retrouvé, concernant ce monastère, que deux brefs d'indulgences des 20 mars 1637 et 20 nov. 1668. *Arch. de la Haute-Vienne*, H Clarisses, A 9849 et 8982.

C'est le 19 septembre 1619 que « l'abbesse de Brive, Gabrielle de Mailly de Biénac, accompagnée de quatre de ses sœurs, vint se loger, auprès de la chapelle de Notre-Dame du Puy et commença à jeter les fondements de son monastère » (248). Mais ce n'était là qu'une résidence provisoire. Dès que les ressources le permirent, un premier terrain fut acquis, place de la Cité, vis-à-vis du couvent des Frères Mineurs (249), et l'abbesse sollicita de l'évêque l'autorisation d'y planter la croix traditionnelle. Voici la réponse du prélat :

> « Nous, Raymond de la Martonie, par la grâce de Dieu... evesque de Limoges, à tous ceux qui liront les présentes, salut.
>
> Scavoir faisons qu'estans bien et deuement informés de la bonne et louable coustume que les Dames religieuses de l'Ordre de saincte Claire sont en possession d'observer, en l'establissement de leurs couvens, qu'est d'arborer la saincte Croix, près et joignant leurs églises ; et partant en ayans esté requis par religieuse Dame sœur Gabrielle de Mailly, abbaisse de l'abbaye de saincte Claire de nostre cyté de Limoges, de luy voloir concéder et accorder la licence et permission de faire ériger et arborer lad. Croix, en son dict convent et abbaye, désirans de tous nos vœux et volonté l'augmentation, tant du culte divin que accroissement des biens de lad. abbaye ; par ces causes et aultres considérations ad ce nous mouvens, avons permis et permectons à lad. Dame abbaisse de faire ériger lad. Croix au devant de son église, observant toutes les solempnités en ce requises. Mandons et commandons à tous curés, vicaires, prebstres de la présente ville et cyté d'assister à cette célébrité, prians Dieu pour la santé et la prospérité du Roy et des Dames Raynes, ensemble pour la paix et tranquillité de ce royaulme et pour Nous.
>
> En témoignage de ce, Nous avons signé ces présentes lettres et à icelles faict apposer le scel de nos armes et faict contresigner par notre secrétaire. En notre cyté de Lymoges, le dix neufviesme jour du moys d'apvril, l'an mil six cens vingt et ung » (250).

Grâce aux aumônes recueillies, 56 552 livres en huit ans, les Clarisses réussirent aisément à acquérir l'emplacement nécessaire et

(248) Sur cette « antique et vénérée chapelle », cf. P. LAFOREST, *Ouvr. cité*, p. 389. De ce passage à Notre-Dame du Puy, les Clarisses retinrent la titulaire de leur église : Notre-Dame de l'Annonciation.

(249) Sur ces achats, parmi lesquels celui de l'emplacement de l'antique église Saint-Genest, et sur l'accord à leur sujet avec les chanoines de la cathédrale, cf. *Arch. de la Haute-Vienne*, H Clarisses, A 469 et 3833. Les Cordeliers, mécontents d'un voisinage jugé inopportum, firent, un temps, opposition à la construction du monastère. *Mémoires pour l'histoire des abbayes...*, p. 607.

(250) *Arch. de la Haute-Vienne*, H Clarisses, A 3315.

à bâtir leur monastère (251). Elles furent moins heureuses en ce qui concerne leur église et payèrent cher leur imprudence. Qu'on en juge. Le 19 mars 1637, Demoiselle Jeanne d'Aubusson, arrivée au terme de son noviciat, ambitionna le titre de fondatrice et, pour l'obtenir, fit don au monastère de 45 000 livres, dont 5 000 pour sa « constitution dotale » et le reste pour « la fondation, construction et bastiment de l'église du monastère, comme aussy du rétable et tabernacle, ornements tant d'étoffe que d'argenterie pour orner lad. église, et non à aultres choses » (252). Dans l'espérance de recueillir cette somme, dont 20 000 livres seulement avaient été versées comptant, les Clarisses « empruntèrent considérablement pour faire ce bâtiment somptueux ». Or, Jeanne d'Aubusson ne tarda guère à abandonner le monastère. « Elle fit casser ses vœux et conséquemment sa promesse, ce qui fit que la communauté ne put jamais se relever des dépenses immenses que lui coûta l'église, avec son dôme et les autres ornements » (253).

La ruine n'était tout de même pas pour si tôt et, malgré ses dettes, la communauté connut la prospérité durant presqu'un siècle. En preuve, les fondations de Milhau, Confolens et d'Exideuil qu'elle assura en 1635, 1638 et 1655, les projets d'établissement à Bellac en 1645 et Poitiers en 1654, la part qu'elle prit à la fondation de Saint-Yriex en 1642 et, à Limoges même, en 1659, du petit couvent d'Anne-Marie du Calvaire. C'est vers 1730 que la situation devint critique. La mense conventuelle, qui ne comptait plus que 600 livres de rentes annuelles, ne pouvait plus suffire aux 19 moniales et 3 converses de la communauté. Celles-ci « tombèrent même dans une telle disette qu'une partie fut obligée de sortir et d'aller prendre leurs alimens chez leurs parents » (254).

L'évêque de Limoges, Benjamin de l'Isle du Gast (255), s'intéressa cependant à leur sort et s'offrit à « les relever, si elles voulaient se soumettre à sa juridiction ». Malheureusement, nos Clarisses se divisèrent, optant, les unes pour le « joug » des Frères Mineurs, les

(251) *Mémoires pour l'histoire des abbayes...*, p. 607. Les constructions furent cependant retardées par la peste de 1631 qui obligea les Clarisses à se réfugier à La Jorie, ainsi qu'en témoigne un acte du 20 octobre. Cf. G. HERMANN, *Monastère Sainte-Claire d'Excideuil*, p. 270.

(252) *Arch. de la Haute-Vienne*, H Clarisses, A 469, Registre des actes d'entrée au monastère. La religieuse était fille de Georges, comte de La Feuillade. Cf. aussi : *Mémoires pour l'histoire des abbayes...*, p. 607.

(253) *Mémoires pour l'histoire des abbayes...*, p. 608.

(254) *Ibidem* et J. NADAUD, *Pouillé hist. du diocèse de Limoges*, mss. XVIII[e] siècle. Edition A. LECLER, dans *Bulletin de la Soc. arch. et hist. du Limousin*, t. 53 (1093), 173. Les 600 livres de rente étaient, de surcroît, dévalorisées par les spéculations de Law et le monastère était si délabré que les réparations les plus urgentes étaient estimées à plus de 10 000 livres.

(255) Evêque de 1730 à 1739.

autres pour celui de l'Ordinaire. Ce fut leur perte. Privée du droit de recevoir des novices, la communauté s'amenuisa rapidement et, le 30 décembre 1750, alors qu'elle était réduite à huit professes, incapables, vu leur âge, de « maintenir l'observance et de veiller au temporel », l'évêque Jean de Coëtlosquet (256) la supprima. En février 1752, Louis XV confirmait cette extinction au profit des Bénédictines de Notre-Dame des Alloix et des Urbanistes de Saint-Yriex (257).

Limoges - Notre-Dame des Arènes.

Par sa fondatrice, par les circonstances qui entourèrent sa création, ce monastère tient une place à part dans la liste de ceux que vit surgir le XVIIe siècle en Aquitaine (258).

Fondatrice, la Mère Anne-Marie du Calvaire le fut dans toute la force du terme. C'est elle en effet qui non seulement décida de la fondation du monastère et le bâtit de ses propres deniers, mais encore choisit sa règle et ses observances, l'informa du plus pur esprit franciscain, l'embauma de ses vertus et en fit un intense foyer de vie mystique. Cela tient presque du miracle si l'on songe que la jeune Clarisse atteignait à peine ses quinze ans lorsqu'elle se mit à l'œuvre en 1659 et qu'elle mourut en 1673.

Anne-Marie du Calvaire naquit à Saintes, le 12 février 1644, de messire Pierre de Malden de Meilhac, conseiller au Parlement de

(256) Evêque de 1740 à 1758.

(257) L'abbaye des Alloix avait été fondée au XIIe siècle, à trois lieux de Limoges. Sur le monastère des Urbanistes de Saint-Yriex, cf. plus loin.

L'original incomplet des patentes de suppression est aux *Arch. de la Haute-Vienne*, H Clarisses, A 3315; l'arrêt d'enregistrement par le Parlement de Bordeaux, aux *Arch. de la Gironde*, B 48, f. 59.

(258) En plus des pièces d'archive qui portent le texte ou la date des actes de fondation, nous avons utilisé ici les ouvrages suivants : 1) *Autobiographie spirituelle, d'ailleurs incomplète, de la Mère du Calvaire.* Deux copies qui portent le titre : *Relation de ce qui est arrivé à la Mère Anne-Marie du Calvaire et des grâces qu'elle a reçues de Notre-Seigneur.* Une copie aux *Archives de la Haute-Vienne* H. Clarisses, A. 1077; une autre aux *Arch. du monastère des Clarisses de Limoges.* — 2) PIERRE MERCIER, + en 1690, *Mémoires pour celui qui fera la vie de la vénérée Mère Anne-Marie du Calvaire, appelée dans le monde la Demoiselle de Meilhac, réformatrice de l'Ordre de sainte Claire et fondatrice des religieuses déchaussées dudit Ordre, de la ville de Limoges.* Diverses copies dont l'une aux *Arch. des Clarisses de Limoges.* — 3) J. PERRIERE, S.J. (et non pas Péroné, comme on continue de l'écrire) + 1713. *Vie et vertus de la vénérable Mère Anne-Marie du Calvaire, fondatrice des Clairettes de Limoges*, 1644-1673. Plusieurs copies dont l'une aux *Arch. des Clarisses de Limoges*, l'autre aux *Arch. prov. des FF.MM. de Toulouse*, fonds Delorme. — 4) P. LAFOREST, *Limoges au XVIIe siècle*, Limoges 1862.

Bordeaux et de Marie Goy de la Baisne (259). Son père mort et sa mère remariée, elle fut, avec ses deux cadettes, confiée, en mars 1654, à sa tante et tutrice, Madame Louise de Malden, Clarisse des Urbanistes de Limoges (260) et prit rang parmi les jeunes pensionnaires de la communauté. Dans ce milieu, un peu mondain, à ce qu'il semble, mais profondément religieux, les grâces dont l'enfant était l'objet depuis sa plus tendre enfance se firent de plus en plus nombreuses et s'épanouirent en vertus de choix. Tout laissait prévoir que Mlle de Meilhac serait Clarisse, soit dans le monastère qui l'avait accueillie, soit plutôt dans un monastère de la première Règle de sainte Claire (261), lorsqu'un incident dramatique faillit tout compromettre.

Mlle de Meilhac allait avoir quatorze ans. Son naturel heureux, sa noblesse de cœur, son intelligence, mais aussi son nom et sa fortune en faisaient l'un des meilleurs partis du Limousin. Parmi les fils de famille qui briguaient sa main, Pierre Dupeyrat, baron de Thouron, voulut brusquer sa chance. Il s'assura les complicités nécessaires (262) et le 2 février 1658 enleva la jeune fille pour en faire, de gré ou de force et tout de suite, sa femme. Mais ce fut en vain que l'oncle du ravisseur, propre théologal du chapitre Saint-Martial, tenta, au château de Thouron, de couvrir, par un simulacre de mariage, le crime dont il était complice. La fermeté de la victime et surtout, confia plus tard Anne-Marie, la protection toute spéciale de la Sainte Vierge, permirent à la maréchaussée d'accourir et d'empêcher l'irréparable (263).

(259) Pierre de Malden était fils de Mathieu, seigneur de Meilhac et Savignac, trésorier général de France en la généralité de Limousin et de Perrone Benoist. Il mourut le 10 mai 1651. Marie Goy de la Baisne était fille de l'avocat de ce nom à Saintes et de Anne de Montaigne. A la mort de son mari, elle épousa en secondes noces messire André Dandraud, conseiller du Parlement de Bordeaux. La famille de Malden était originaire de la Grande Bretagne, mais Limousine depuis les invasions anglaises.

(260) Elle était sœur de Pierre de Malden. Elle suivit sa nièce au Petit Couvent et y mourut le 19 juin 1665.

(261) L'idée d'entrer chez les Clarisses de la première Règle avait été suggérée à l'enfant par l'austérité et la pauvreté de deux Colettines du monastère de Montbrison venues demander l'aumône et l'hospitalité aux Urbanistes de la cité.

(262) A l'intérieur, celle de Marie Dupeyrat, sœur et compagne de pension de la victime; à l'extérieur, celle de divers comparses et surtout celle de son oncle, Pierre Dupeyrat, théologal de Saint-Martial. Cf. le procès de ces personnages : *Arch. de la Haute-Vienne*, Mélanges Legros, 3, pp. 389 et suiv.

(263) La tentation fut très forte pour la jeune fille de s'abandonner à son ravisseur et l'on comprend qu'elle ait pu parler ensuite d'une protection spéciale de la Très Sainte Vierge. Voici en effet ce qu'elle a écrit dans son autobiographie : « Je me disais en moi-même : je crois bien que c'est la volonté de Dieu, puisque je ne l'ai point cherché; je crois bien que je demeurerais avec cette personne. Je sentais même de l'affection pour lui. Il me témoignait beaucoup de

La vocation de la jeune fille ne laissa pas, pour autant que l'honneur fut sauf, d'être sérieusement remise en question. Grâce cependant aux encouragements de deux prêtres éminents, Martial de Savignac, oncle et tuteur de Mlle de Meilhac (264) et Pierre Mercier qui allait devenir son directeur spirituel et son premier biographe (265), la jeune fille triompha de ses hésitations et de ses tentations et, en la fête de l'Immaculée Conception 1658, elle décida la fondation, pour s'y cloîtrer, d'un monastère « de solitude et de réforme ». L'âge de la fondatrice fit hésiter l'évêque de Limoges, François de La Fayette (266) mais une seule entrevue avec la servante de Dieu suffit à le convaincre que ses projets venaient de Dieu et le 28 décembre, « en la fête de saint Jean l'apôtre », il donna son acquiescement verbal à la fondation.

Mlle de Meilhac prit alors conseil de Monsieur de Savignac et, par actes notariés des 3 et 10 mai 1659, elle consacra à la construction et dotation de son « Petit Couvent » les 55 000 livres qui lui avaient été octroyées par les juges du Présidial de Brive en réparation de l'injure subie au moment de son enlèvement. Les documents ne nous ont pas été conservés. En voici du moins l'analyse :

> « Demoiselle Anne-Marie de Malden de Meilhac, fille de M. Pierre de Malden de Meilhac, conseiller en la cour de Parlement de Bordeaux et de dame Marie de Goy, lors épouse en seconde noces de M. Dandraut, lad. Demoiselle alors âgée de quinze ans trois mois, expose à M. de Savignac, son oncle, que depuis l'âge de onze à douze ans Dieu lui aurait inspiré le dessein de quitter le monde et de se faire religieuse et qu'après avoir consulté Dieu etc. (sic), elle estime ne pouvoir mieux employer la somme de

complaisance et toutes les caresses que l'on a accoutumé de faire en de semblables occasions. Le mot de Madame que l'on me donnait me plaisait fort : je me voyais délivrée de l'esclavage de la religion ! »

(264) Martial de Malden, seigneur de Savignac, surnommé le saint Vincent de Paul de Limoges, était le frère de Pierre de Malden et l'oncle et tuteur d'Anne-Marie et de ses deux sœurs Marie-Thérèse et Louise qui, après avoir été ses compagnes de pension, la rejoignirent ensuite au Petit Couvent. Brusquement converti par la sainte mort de sa sœur, Madame de Fromental, Martial de Savignac se fit prêtre et consacra sa vie à l'établissement à Limoges du Petit Couvent, des prêtres de la mission, du séminaire diocésain et de l'hôpital général. A sa mort, le 17 octobre 1670, Mgr de La Fayette disait de lui : « Depuis saint Martial, c'est l'homme qui a fait le plus de bien au diocèse ». Cf. P. LAFOREST, *ouvrage cité*, pp. 442-521.

(265) Pierre Mercier, docteur en théologie, official de Mgr Louis de Lascaris, fut un directeur d'âme éminent. Il mourut le 9 février 1690 après avoir été mêlé à toutes les entreprises de son ami Martial de Savignac. Cf. P. LAFOREST, *ouvrage cité*, p. 416.

(266) François Motier de La Fayette, premier aumônier d'Anne d'Autriche, fut évêque de Limoges du 29 novembre 1627 au 3 mai 1676. Il est à ranger parmi les grands artisans de la restauration catholique du XVIIe siècle.

55 000 livres qui lui avait été adjugée de réparation qu'en la fondation d'une maison de l'Ordre de sainte Claire, sous l'aveu, direction et juridiction de Monseigneur Révérendissime et Illustrissime Evesque et ses successeurs, avec l'autorisation du Roy, pour la construction et establissement d'un couvent et clôture religieuse à Limoges. Mais que ne pouvant y réussir sans le concours dud. Sieur de Savignac, elle l'aurait supplié, attendant le payement de la somme de 55 000 livres pour raison de quoi il y a procès, lui vouloir fournir et avancer, ou autrement assurer pour la fondation, la somme de 30 000 livres avec une pension de 200 livres, pendant dix ans, pour l'employer à l'acquisition d'une maison et fonds, entretènement d'icelle et des religieuses qui seraient jugées nécessaires et qu'il conviendrait prendre et tirer du couvent de Sainte-Claire pour l'establissement de la régularité et d'un confesseur et chapelain pour leur servir et de l'église et autres nécessaires besoins » (267).

Trois jours plus tard, 13 mai 1659, Mgr de La Fayette approuvait définitivement la fondation du monastère et, ratifiant, « dans sa forme et teneur », l'accord conclu entre l'oncle et la nièce, précisait : « que, de la somme de 30 000 livres donnée par le Sieur de Savignac, il en serait employé 12 000 pour l'achat d'un fonds pour bastir et des meubles nécessaires et que les 18 000 livres restantes demeureraient pour faire fonds pour la nourriture et entretien de la Demoiselle de Malden, fondatrice, et des quatre religieuses qui seraient transférées de l'ancien couvent de Sainte-Claire dans ce nouveau couvent, dans lequel ne serait receüe aucune fille à la profession qu'elle ne porte du moins la somme de 4 500 livres pour son aumosne dotalle, ny de filles dans led. couvent au delà de vingt sœurs de chœur et trois converses » (268).

Tout n'était cependant pas réglé. Restait à obtenir du Provincial des Frères Mineurs et de l'abbesse du monastère de la Cité les quatre moniales qui avaient accepté de se joindre à la fondatrice (269). Le 20 mai 1659, Simon d'Aubarède, « Ministre provincial des religieux et religieuses de la régulière observance dans la Province d'Aquitaine », consentit au transfert des intéressées, et, le 30 mai sui-

(267) *Inventaire des actes de fondation du monastère*, n. 1. Mss. de la fin du XVII[e] siècle, *Arch. des Clarisses de Limoges.*

(268) *Ibidem*, n. 2.

(269) C'était : Louise de Puylaurens que nous trouvons, en déc. 1654, abbesse du monastère qu'elle quittait et qui remplit la même charge au Petit Couvent, de 1659 à 1682; Louise de Malden dont nous avons parlé; Jacqueline et Sylvie de Lamothe Chouverson. Ces deux dernières se découragèrent rapidement et s'en allèrent au monastère de Clermont. Leur retour au monastère de la Cité fut, en 1679, une source d'ennuis pour le Petit Couvent. Cf. *Arch. de la Haute-Vienne*, H. Clarisses, A. 96 et 8982.

vant, celles-ci acceptèrent l'obédience des mains du délégué de l'évêque. Mais l'abbesse refusa d'ouvrir les portes du monastère et protesta, auprès du Ministre provincial, contre une fondation qui ne pourrait que nuire à son propre couvent, « où la régularité était cependant observée très exactement ». Une première injonction de François de La Fayette, le 9 juin, puis une seconde le 13, n'obtinrent aucun résultat (270).

Devant cette obstination, la fondatrice qui avait déjà sollicité du roi la confirmation de ses projets, recourut de surcroît au Parlement de Bordeaux. Louis XIV répondit par ses patentes du 19 juin (271) et le Parlement de Bordeaux par l'arrêt du 19 juillet. Après avoir ordonné, « du consentement du procureur général du roy » l'enregistrement des « lettres d'establissement d'un couvent de religieuses de sainte Claire déchaussées à Limoges », cet arrêt précisait que, sur le capital de fondation, « 12 000 livres seraient destinées pour servir de remplacement des dots des quatre religieuses qui devaient sortir de l'ancien couvent de Sainte-Claire pour aller au nouveau et que la Demoiselle de Malden, fondatrice, baillerait caution au syndic des religieuses de l'ancien couvent pour rendre taisantes lesd. quatre religieuses en cas qu'il soit fait cy-après aucune demande pour lesd. dotz ou pensions » (272).

L'abbesse n'attendait-elle que cette assurance contre la restitution éventuelle des dots ? C'est probable. Toujours est-il que, le 4 août 1659, elle libérait les quatre fondatrices. Deux jours plus tard, la nouvelle communauté s'installait dans une maison de la rue de la Cité (273) que M. de Savignac avait fait aménager à son intention et le 12 août, Mademoiselle de Malden de Meilhac y échangeait ses titres de noblesse pour celui de Sœur Anne-Marie du Calvaire, après avoir reçu des mains de l'abbesse, Louise de la Purification, les livrées d'une humble Sœur converse.

Mais ce n'était là que résidence provisoire. M. de Savignac s'étant mis à la recherche d'un emplacement où bâtir le monastère définitif opta pour le quartier des Arènes situé en haut et un peu à l'ouest de la ville. Après y avoir acquis, 20 000 livres, l'ancien hôpital Saint-

(270) Cf. l'analyse de tous ces actes dans *Inventaires des actes de fondation*, nn. 3, 16, 17, 18, 19.

(271) Nous n'avons pu en retrouver le texte. Cf. l'analyse, *Ibidem*, n. 4.

(272) *Ibidem*, nn. 20 et 21. Le recours de la fondatrice au Parlement était du 18 juin précédent.

(273) Cette maison appartenait au sieur Delibert de Paye qui la loua aux Clarisses. Avant de laisser les religieuses s'y installer, l'évêque avait voulu s'assurer par son official Pierre Maillart qu'elle était suffisante pour y instaurer la vie régulière d'une communauté. *Ibidem*, n. 19.

Jacques (274), la communauté obtint de l'évêque d'y joindre l'ancien prieuré de Notre-Dame des Arènes, dédié à la Vierge des Douleurs mais dont il ne restait guère que le titre bénéficial (275). Voici l'essentiel de l'acte d'échange conclu, le 14 janvier 1661 entre le prieur Jean Dubois et les Clarisses.

« ...Les parties, en conséquence de la permission à elles octroyée par Monseigneur l'illustrissime Evêque de Limoges, pour leur bienséance et commodité et advantage ont faict eschange irrévocable et perpétuel comme s'en suict :

Scavoir est que led. sieur Dubois prieur a délessé auxd. religieuses le sol et plassage de la chapelle dud. prioré avec tous les bastiments qui y ont esté construits et matériaux qui y pouroint rester; le jardin, vigne et terre joignante lad. chapelle, contenant quinze journaux ou environt... comme aussi tout le droit que led. prieur prétant avoir sur la maison proche la susd. chapelle et enclos où logeoit autres fois les Clerines de Saint-Jacques... Les biens eschangés francs et quittes de toutes sortes d'arrérages de rantes jusques au présent jour sans en iceulx se rien réserver par le sud. sieur Dubois si se n'est le pouvoir, pour les successeurs d'icelluy, prandre pocession dud. prioré dans lad. chapelle, comme aussy de pouvoir choisir, pour luy et pour ses successeurs, tel endroit qu'il luy plera dans lad. chappelle, au-dessous du balustre, pour y estre enterré si bon leur sanble; et le sacriste d'y pouvoir aller dire et célébrer la sainte messe, à luy et à ses successeurs, toutes fois et quantes que bon leur sanblera; en ce que néanmoints il a été convenut par expres que sous le prétexte de ce que dessus ny luy ny ses successeurs aud. prioré ne pouront interonpre, ny directement ny indirectement, les offices et fonctions des susd. religieuses, ny dire la sainte messe à heure qui leur soit incommode; comme aussy led. prieur et ses successeurs ne pourront prétandre aucun droict de prescher ny faire prescher en lad. chapelle ny aucune prééminance, privilège, juridiction et prérogative quelconque, sous tel prétexte que ce soit, auquel led. prieur a par expres renoncé.

En outre eschange de ce que dessus les susd. religieuses et leur sindic ont délessé, cédé et quitté aud. sieur Dubois, prieur, stipulant et acceptant la rante directe et fontière sur le village du Marchanbard de la paroisse de Panazal, consistant en la quantité de six cestiers froment, quarante cestiers seigle, quarante esmi-

(274) La permission de l'évêque est du 13 janvier 1661; sa ratification de l'acte d'échange dont nous allons parler et de l'homologation de celui-ci est du 15 janvier. *Ibidem*, nn. 10, 11, 12.

(275) Le prieuré dédié à la Vierge des Douleurs était de la censive des Vicaires de l'église collégiale Saint-Martial. Cf.. leur accord, *Ibidem*, n. 8.

naux advoine, le tout mesure de Limoges, quatre gelines. cinquante sols, une charge de paille et cent sols en argeant deubts sur un petit estangt scitué dans les appartenances dud. village, le tout deubt, un chascun an, par les habitants et tenant lieux dud. village... La quelle rante lesd. religieuses ont dit leur appartenir par la cession à elles faites par vénérable messire Martial de Maldent seigneur de Melliat, lad. cession en date du quatorziesme déxanbre de l'année passée... et estre movante à foy et hommage de monseigneur l'Evesque de Limoges, à cause de son esvesché... » (276).

Au prieuré de Notre-Dame des Arènes, les Claïrettes — c'est ainsi qu'on appela à Limoges nos Urbanistes déchaussées — ajoutèrent huit journeaux de vigne et surtout l'hôpital Saint-Jacques (277) et s'y installèrent le 12 septembre 1661. Quant au monastère définitif, la fondatrice qui ne le connut pas puisqu'il était encore en chantier en mars 1690, le voulut d'une grande austérité et d'une pauvreté très stricte. L'église ne devait pas dépasser 60 pieds de longueur, les bâtiments conventuels 23 pieds de hauteur sur 26 de largeur, les cellules 8 pieds au carré, les couloirs 6, les portes et fenêtres 21 pouces de large et autant de hauteur. Dire en conséquence qu'Anne-Marie du Calvaire, contrainte d'adopter la Règle des Urbanistes (278), entendait au moins la vivre sans aucune des mitigations consenties au cours des siècles par les Papes (279) serait trop peu. C'est de l'esprit des Clarisses de la première Règle de sainte Claire qu'elle entendait animer son « Petit Couvent » et ce sont leurs observances, à l'exception de la mendicité, que reprenaient les Constitutions qui explicitèrent pour la communauté la Règle d'Urbain IV.

Ces Constitutions, rédigées sur les indications de la jeune professe, discutées et adoptées en chapitre, furent approuvées le 15

(276) La copie informe, mais antérieure à 1690, de cet acte aux *Arch. des Clarisses de Limoges*. La rente de Marchambard, cédée en échange, avait été acquise par M. de Savignac, mais au compte des Clarisses. Elle dépendait de l'évêque de Limoges auquel la communauté versa 400 livres de droits de lods et ventes et 1 200 livres d'indemnité de main-morte. L'accord aux *Arch. des Clarisses de Limoges*.

(277) L'hôpital Saint-Jacques avait été supprimé par les patentes royales de décembre 1660. Sa valeur, estimée par le sénéchal de Limoges, devait être affectée à la construction de l'hôpital général de Limoges. *Arch. de la Haute-Vienne*, H Clarisses, A 3833. Notons ici que l'ensemble des acquisitions que nous avons mentionnées coûtèrent aux Clarisses 9 503 livres. M. de Savignac étant mort avant de verser à la communauté les 35 000 livres qu'il lui devait encore, celle-ci se trouva fort gênée pour achever la construction du monastère.

(278) Nous pensons que cette option fut imposée par Mgr de La Fayette, en vertu des décrets de Trente, session 25, ch. 3, de ref. que le prélat prit trop à la lettre, mais aussi de la législation rapportée plus haut.

(279) *Const. de* 1671, ch. 3.

septembre 1671 par François de La Fayette qui en avait reçu mission du légat à Paris de Clément IX, le 8 juin 1668 (280). Revues après quelque trente années d'expérience par l'abbesse Valérie de la Pine, elles furent de nouveau approuvées et promulguées par François de Carbonel de Canisy, le 29 décembre 1698 (281). Voici le texte de son décret :

« François de Carbonnel de Canisy... Evêque de Limoges, à nos très chères filles en Jésus-Christ la supérieure et les religieuses déchaussées de l'Ordre de sainte Claire, établies au faubourg des Arènes de cette ville, dans le monastère appelé le « Petit Couvent », salut et bénédiction en Notre-Seigneur.

Sur ce qui nous a été représenté de votre part que feue la Révérende Sœur Anne-Marie du Calvaire, appelée dans le monde Anne-Marie de Maldent de Meilhac, fondatrice de votre monastère, étant prévenue d'une singulière miséricorde de Dieu et excitée par le zèle de la religion et par une dévotion particulière envers l'Ordre de saint François, aurait, avec le consentement des Frères Mineurs et par l'autorité de feu Mgr François de La Fayette, évêque de Limoges, notre prédécesseur, fondé et établi, selon les formes prescrites par l'Eglise, un monastère de religieuses de l'Ordre de sainte Claire, appelées déchaussées, pour y faire profession et y vivre, avec les autres religieuses, dans l'étroite observance de la Règle de sainte Claire, donnée par notre Saint-Père le Pape Urbain IV et y garder lad. Règle selon la perfection du premier esprit. De plus, que lad. fondatrice, souhaitant que l'établissement dud. monastère fut confirmé par autorité apostolique, elle aurait obtenu de notre Saint-Père le Pape Alexandre VII, le 3 des nones de septembre de l'an 1664, une bulle dans laquelle Sa Sainteté loue et approuve et confirme par autorité apostolique l'érection et l'établissement dud. monastère et ordonne qu'il demeurera pour toujours sous l'obéissance, visite, correction et l'entière juridiction de l'évêque de Limoges qui est à présent et ses successeurs, sans préjudice de tous les privilèges, pouvoirs, facultés, indulgences et généralement de toutes les autres grâces accordées aux religieuses de sainte Claire, dont led. couvent et les religieuses, qui y sont ou y seront à l'avenir, jouiront à perpétuité. Et d'autant que la Règle donnée aux religieuses de sainte Claire par notre Saint-Père le Pape Urbain IV

(280) Lettre du cardinal de Vendôme, 8 juin 1669. *Invent. des actes de fond.* Ces Constitutions ont, croyons-nous disparu, mais on en trouvera l'analyse dans M. LEGROS, *Mélanges ou recueil de pièces justificatives pour servir à l'hist. du diocèse et de la Province de Limoges*, Mss. fin du XVIII[e] siècle, *Arch. de la Haute-Vienne.*

(281) Evêque de Limoges de 1696 à 1723.

est fort brève et peu étendue, lad. fondatrice aurait désiré que l'on dressât, même par autorité du Saint-Siège, des Constitutions propres et convenables pour affermir et perpétuer la discipline dud. couvent et y conserver l'esprit de la Règle en sa première vigueur. A cette fin, lad. fondatrice aurait obtenu de Mgr l'éminentissime cardinal de Vendôme, pour lors légat a latere de Sa Sainteté vers le roi et tout le royaume de France, un bref, donné à Paris, l'an 1668, le 6 des ides de juin, dans lequel led. cardinal légat, en vertu du pouvoir et de l'autorité apostolique à lui confiée, aurait donné pouvoir et commission spéciale à Mgr l'évêque de Limoges pour faire dresser, établir et publier les Constitutions et statuts au susdit monastère de sainte Claire, les plus convenables qu'il jugerait pour le bon gouvernement dud. monastère, pour l'établissement et la conservation de la discipline régulière ; qu'ensuite, feu Mgr de La Fayette, évêque de Limoges, aurait fait dresser et donné à votre monastère les Constitutions qu'il aurait jugé convenables, lesquelles vous avez tâché, avec le secours de Notre-Seigneur, d'observer jusqu'à présent. Mais comme vous auriez remarqué que dans lesd. Constitutions il se rencontrait quelques endroits qui auraient besoin d'être éclaircis et plus amplement expliqués et même que la traduction française de la Règle du Pape Urbain IV qu'on vous avait donnée ci-devant ne paraissait pas assez claire, ni assez intelligible en plusieurs endroits, vous nous auriez fait supplié de faire traduire de nouveau lad. Règle, comme aussi de faire revoir vos Constitutions et d'y donner les éclaircissements et les explications plus amples qui pourraient être nécessaires...

Sur quoi, Nous, ayant égard à vos désirs qui ne tendent qu'à la plus grande gloire de Dieu et à la plus parfaite observance de votre Règle, et désirant de contribuer de tout notre pouvoir à la conservation et à la perfection de la vie sainte et religieuse qui s'est observée en votre monastère depuis son institution et qui a été, par la grâce de Dieu, de si bonne odeur en tout notre diocèse, nous avons ordonné que votre Règle serait traduite d'une manière claire et intelligible, comme aussi que vos Constitutions seraient revues et que l'on y donnerait les éclaircissements et les explications plus amples qui seraient nécessaires, ce qui a été exécuté comme il s'en suit... (suite le texte de la Règle et des Constitutions) .

Vues par nous, François de Carbonnel de Canisy, Evêque de Limoges, la traduction nouvelle de la Règle, comme aussi les Constitutions qui ont été revues, en l'état où elles sont maintenant, nous avons loué et approuvé, louons et approuvons la traduction de lad. Règle, comme aussi les Constitutions dans l'état où elles sont présentement. Nous avons ordonné et ordon-

nons de les garder exactement, selon leur forme et teneur. Ordonnons aussi qu'elles seront pareillement gardées par toutes les religieuses qui seront à l'avenir dans votre monastère. Enjoignons aux supérieures présentes et à venir d'y tenir la main. Fait à Limoges, le vingt neuvième de décembre, mille six cent quatre-vingt dix-huit. François, évêque de Limoges (282).

Ce n'est que par ce décret de François de Carbonnel que nous avons connaissance de la bulle d'Alexandre VII. L'évêque de Limoges nous en précise heureusement l'objet : confirmation apostolique de fondation, soumission de la communauté à l'entière et exclusive juridiction de l'Ordinaire du lieu, communication au monastère de tous les privilèges accordés par le Saint-Siège aux religieuses du second Ordre franciscain. Mais, nous le savons par ailleurs, Alexandre VII concédait aussi à la Mère du Calvaire « les honneurs et privilèges de fondatrice ». « Si je suis la pierre fondamentale, répondit-elle à qui lui signifiait la bulle, ma place est sous l'édifice ! » Et à tous les honneurs, elle préféra « le bonheur de la vie méprisée... la paix et l'humilité de Notre-Seigneur », selon sa propre expression (283). Et ce n'étaient pas là de vains mots.

Dès que la communauté fut canoniquement constituée, elle s'effaça parmi « les sœurs de service » (284) et se fit si bien oublier que son nom ne figure même pas dans l'acte d'achat du prieuré de Notre-Dame des Arènes où devaient s'installer les Clarisses. « Comporte-toi, lui avait dit le Maître, comme si tu n'étais pas ! » Aussi bien, l'une de ses plus grandes épreuves fut-elle l'insistance de ses Sœurs et de ses Supérieurs à lui imposer, la cinquième année de sa profession, 12 août 1665, le voile noir des religieuses de chœur. Elle obéit, certes, et pareillement en 1672, lorsqu'elle dut assumer la charge de maîtresse des novices. Mais en compensation, elle se débarrassa de son titre de fondatrice en faveur de sa mère, Mme Dandraud et de sa plus jeune sœur Marguerite de Malden qui la rejoignit d'ailleurs un peu plus tard au Petit Couvent (285).

(282) Cf. ce décret au début et à la fin des Constitutions imprimées en 1699, sin. loc. sous le titre *La Règle donnée à l'Ordre de sainte Claire par le Pape Urbain IV et les Constitutions des religieuses déchaussées du même Ordre, appelées du Petit Couvent.* Plusieurs exemplaires de cet ouvrage sont conservés aux *Arch. des Clarisses de Limoges.*

(283) P. MERCIER, *Ouvrage cité*, pp. 145, 146.

(284) L'acte de sa vêture religieuse « en calité de sœur converse » existe encore : *Arch. des Clarisses de Limoges*, Actes des vêtures et professions de toutes les religieuses déchaussées du Petit Couvent de sainte Claire de la ville de Limoges, avec un abrégé de la vie de chacune, t. 1, f. 7. Mss.

(285) Elle fit agir sa sœur Louise qui, ayant apporté 18 000 livres en entrant au couvent, sollicita et obtint, en reconnaissance, le titre de fondatrice à sa mère et à sa plus jeune sœur, 8 mai 1666. La jeune sœur, Marguerite, ne devait

Nous avons insisté sur l'humilité d'Anne-Marie du Calvaire, qui fut « comme le principe de toutes ses vertus » (286) et l'accompagnement nécessaire, la pierre de touche, pour son directeur, d'une vie mystique qui eut comme couronnement la transverbération du cœur et le mariage spirituel (287). Mais la sainteté de la servante de Dieu comporte bien d'autres aspects. Evoquons au moins : l'esprit d'enfance spirituelle qu'elle puisait, sous la direction du Maître lui-même, dans la méditation du mystère de Noël; sa dévotion à Marie dans les relations de celle-ci avec la Trinité, sa maternité spirituelle des âmes, sa médiation universelle; l'esprit de pauvreté qui la détachait de tout, même des consolations intérieures, « ces sortes de richesses, disait-elle, qui accablent l'âme si elle n'a soin de s'en désapproprier »; la soif d'immolation enfin qui, à l'école assidue de François d'Assise, l'associa si étroitement aux souffrances du Sauveur. « Si je suis montée au Calvaire, disait-elle en faisant allusion à son nom, c'est pour y mourir ! ». Et de supplier : « Seigneur! je veux mourir avec vous au Calvaire ! »

La mort avec le Christ au Calvaire, oui. Mais aussi l'union avec Lui dans l'éternité bienheureuse : « Quand sera-ce que nous serons en la bienheureuse éternité et que nous aimerons Dieu sans cesse », soupirait-elle de plus en plus fréquemment. « O Seigneur, vous me faites languir ! »

L'attente ne devait pas être très longue. La servante de Dieu avait à peine vingt-neuf ans lorsque, le 2 février 1673, la Très Sainte Vierge elle-même vint lui lancer l'invitation attendue : « Ma fille, il faut t'en venir... Viens-t-en ! » Deux mois plus tard, le 7 avril, un vendredi, à trois heures de l'après-midi, comme elle l'avait souhaité, Anne-Marie du Calvaire quitta ce monde, après une année de tortures physiques et de désolation spirituelle.

La vie de la jeune fondatrice n'a pas besoin de garants. Ceux que lui ménagea la Providence suffisent encore aujourd'hui : Mgr de La Fayette, son évêque, M. Mercier, son directeur, M. de Bretonvillers et le P. Vidaud, provincial des Carmes qui eurent à se prononcer à son sujet (288).

d'ailleurs pas tarder à rejoindre ses aînées en religion. *Inventaire des actes de fondation.*

(286) P. MERCIER, *loc. cit.*

(287) Bien que le genre adopté par l'auteur soit déplaisant, on trouvera l'essentiel sur la vie mystique d'Anne-Marie du Calvaire dans : DESIRE DES PLANCHES, O.F.M. Cap., *Mlle Anne-Marie de Malden de Meilhac, en religion Anne-Marie du Calvaire...* Paris 1936.

(288) La vie mystique d'Anne-Marie du Calvaire eut pour garants, non seulement son directeur, Pierre Mercier, mais encore M. de Bretonvillers, successeur de M. Ollier à Saint-Sulpice et d'autres personnages éminents. Cf. leur jugement : DESIRE DES PLANCHES, *Ouvrage cité,* p. 151.

Anne-Marie du Calvaire cependant ne peut que gagner à être replacée dans le climat spirituel du XVIIe siècle et la lignée des femmes admirables que Limoges connut à cette époque. Jeanne de Verthamond, par exemple, réformatrice de l'abbaye bénédictine de Notre-Dame de la Règle +1675; Marcelle Germain, fondatrice des Sœurs de la Provindence +1661; Marie de Petiot, fondatrice des Hospitalières de Saint-Alexis +1667; Izabelle des Anges, l'une des filles de sainte Thérèse amenées en France par M. de Bérulle et qui mourut en 1644 au Carmel de Limoges qu'elle avait fondé en 1617. Et pourquoi ne pas citer aussi les émules de la Mère du Calvaire durant les premières années de la fondation : ses deux sœurs, Louise et Marguerite de Malden, son abbesse Louise de Puylaurens, Valérie de la Pine enfin dont la fondatrice disait : « Je puis m'en aller, Dieu m'a envoyé une remplaçante » (289).

Après la mort de la fondatrice, le monastère conserva sa ferveur sans aucune défaillance. Son effectif demeura celui qu'avait fixé l'évêque de Limoges en 1659 : 31 professes dont 3 converses en septembre 1728, 25 professes dont 3 converses en 1792. Quant à la mense conventuelle, elle comprenait, en septembre 1728, une petite terre labourable et trois journeaux de vigne qui donnaient 19 livres de revenus; un capital de 106 611 livres dont le revenu annuel était de 3 698 livres, 8 sols, 9 deniers, avec un passif de 2 000 livres (290).

Les Clarisses furent chassées de leur Petit Couvent en 1792, mais « le 1er novembre 1794, les fugitives obtinrent de l'acquéreur qu'il consentît à leur louer un petit coin de leur propre maison » (291) et elles y reprirent non sans péril, le costume religieux et la vie régulière intégrale. Le 25 mai 1813, enfin, elles s'installèrent en face de l'évêché dans le monastère qui devait être le leur tout le XIXe siècle et qu'elles viennent de retrouver, en octobre 1958, après un deuxième exil en Belgique puis à la Souterraine.

P. AGATHANGE DE PARIS,
o.f.m. cap.

(*A suivre*).

(289) P. LAFOREST, p. 271 et suiv. donne l'essentiel de cette floraison mystique à Limoges et des saintes âmes évoquées ici.

(290) *Archives des Clarisses de Limoges.*

(291) P. LAFOREST, p. 560.

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DES CORDELIERS FRANÇAIS DE 1766 A 1789

—

De toutes les branches de l'Ordre franciscain, celle des Cordeliers au terme de l'époque classique est la seconde en importance aussitôt après celle des Capucins. Le répertoire de Léon Lecestre donne en effet pour 1768, 345 maisons, 2 395 religieux et 431 536 livres de revenu. Il aurait pu indiquer que la répartition des Provinces telle qu'il la donne d'après le manuscrit français n° 13 857 de la Bibliothèque Nationale est celle qui résulte du bref de réunion des deux branches des Cordeliers et des Mineurs Conventuels du 23 décembre 1771. Avant ce bref de Clément XIV les Cordeliers dits Observantins comptaient en effet huit provinces, à savoir : Aquitaine l'ancienne, Aquitaine la récente, Saint-Bonaventure, Grande Province de France, Petite Province de France ou France parisienne, Grande Province de Touraine, Touraine Pictavienne et Saint-Louis de Provence. De leur côté, les Mineurs Conventuels limités au sud-est du royaume comptaient seulement trois Provinces, savoir : celles de Saint-Bonaventure, de Saint-Roch-en-Languedoc et de Provence. A ces onze Provinces succédèrent, après le bref de réunion du 23 décembre 1771, huit Provinces seulement, savoir : les Provinces de France, de Touraine, d'Aquitaine, de Saint-Bonaventure, Clémentine ou de Saint-Joseph, de Saint-Louis, de Marseille et de Lorraine. Si nous avons au début de cette introduction insisté sur ce point, c'est que l'action de la Commission des Réguliers s'est exercée sur les deux branches des Cordeliers de saint François dont on sait que la division remonte dans son principe au XIIIe siècle et qu'après de multiples vicissitudes elle s'était renouvelée et affirmée au XVIe siècle lors de la séparation définitive prononcée par Léon X en 1517. Le Concile de Trente ayant en 1563 accordé aux Conventuels la possession en commun, seuls les Observantins restèrent fidèles à la désappropriation, mais leur ferveur ayant décliné, Clément X en 1673 puis Benoît XIV en 1745 accordèrent aux quatre grandes Provinces ainsi qu'au Grand couvent de Paris le droit d'avoir rentes et biens-fonds.

C'est dans ces conditions que de 1766 à 1789 les Cordeliers des deux branches d'abord séparés puis réunis à partir de 1771-1772 subi-

rent l'action conjointe du pouvoir royal et de l'épiscopat gallican. En plus d'une refonte des Constitutions et du rétablissement de la conventualité, les deux observances eurent à traiter de leur réunion délibérément voulue par la Commission des Réguliers et son rapporteur l'archevêque de Toulouse, soumise ensuite à l'examen forcément bienveillant du pape franciscain Clément XIV et approuvée par lui. Ainsi s'explique la richesse de la documentation dans les séries des Archives Nationales.

Bien que moins importante que la série 4 AP 29-37 et 53, la série G 9 51-57 (qui conserve les originaux de la Commission des Réguliers) est pour les Cordeliers plus importante que pour les autres Ordres mendiants et se révèle surtout utile à consulter pour les documents postérieurs à la réunion, c'est-à-dire 1771. Quant à la série des registres de l'archevêque de Toulouse, Loménie de Brienne, elle est aussi la plus importante de celles consacrées aux Ordres mendiants. Neuf tomes contiennent tous les documents intéressant les Observantins avant et après leur réunion, c'est pourquoi du reste du tome I au tome VI (4 AP 29 à 4 AP 34) la mention Cordeliers observantins figure en tête de chaque registre; elle fait place aux tomes VII et VIII, à la mention conjointe Observantins et Conventuels (ces tomes contenant les documents traitant de l'union et de ses suites), tandis que le tome IX (4 AP 37) ne porte plus que la mention Cordeliers conventuels, puisque les Observantins sont devenus Conventuels. Enfin le registre 4 AP 53 est uniquement consacré aux Mineurs Conventuels des trois Provinces du Sud-Est.

C'est dans un rapport du 4 mars 1771, que l'archevêque de Toulouse nous livre sa pensée sur la réunion des deux observances objet de tous ses soins. Cette réunion tant désirée par lui ne s'est cependant pas faite selon ses vœux : « Nous ne pouvons dissimuler [dit-il à ses collègues] que les Constitutions des Conventuels ayant été préférées à celles des Observantins, plusieurs de ceux cy plus zélés pour le bien et des plus réguliers nous ont fait quelques observations... Nous croyons inutile de vous rendre compte de ces observations. » La conclusion du même rapport nous décrit aussi les avantages matériels de la réunion : « Les Conventuels réduits à trois cents n'offroient qu'un corps faible et près de sa ruine. Réunis avec les Observantins la masse totale des Cordeliers sera de 2 200 ou 300 et cette masse se soutiendra par son propre poids » (1).

On voit donc que la Commission royale s'est attachée surtout à faire disparaître la bigarrure, comme on disait alors, qui distinguait les Cordeliers observantins d'abord entre eux et aussi les Mineurs Conventuels. Cette œuvre d'unification conforme à l'esprit du temps n'a été accomplie qu'en France, mais elle préfigure celle que devait

(1) Arch. Nat. 14 AP 34.

accomplir à un peu plus d'un siècle de distance Léon XIII, lorsqu'il regroupa les diverses branches des Frères Mineurs en ne laissant subsister que les Frères Mineurs, les Mineurs Conventuels et les Capucins.

En résumé, les documents, tant ceux qui se trouvent dans les registres de 4 AP que dans la série G 9, augmentés de ceux qui figurent dans des séries complémentaires des Archives Nationales (H 1647, AA 26 n° 883 et AA 15 n° 883) et dans les fonds de l'Archivio segreto Vaticano (peu nombreux et peu importants d'ailleurs), permettent de reconstituer la situation matérielle et morale des Cordeliers français en cette fin du XVIII[e] siècle, ainsi que la situation nouvelle résultant de leur réunification à la veille de la Révolution. Il n'est pas niable, et l'étude des documents le prouve, qu'un adoucissement des Règles et une vie plus séculière ont la préférence de la majorité des religieux. Rien de plus net sur ce point que la disparition de la quête réclamée par la majorité. Un Ordre mendiant voulant cesser de l'être, voilà ce que révèle l'examen des documents. C'est le passage d'une mentalité de type médiéval à une mentalité nouvelle. Doit-on pour cela parler d'infidélité à l'esprit de saint François, ou bien admettre qu'il s'agit d'une transformation devenue inéluctable en raison de l'évolution de la société ; le cadre de cette introduction ne permet pas d'examiner la chose à fond, mais il était intéressant de le souligner avec force (2).

Ajoutons pour conclure que les documents dont on va trouver l'inventaire aussi détaillé que possible sont une véritable mine de renseignements sur l'ensemble de l'Ordre et sur chacun des couvents en particulier, car il est fait mention de faits souvent antérieurs à l'époque où ils sont rassemblés pour être transmis à la Commission royale dans les archives officielles ou privées de laquelle nous les trouvons aujourd'hui et que nous livrons au public.

INVENTAIRE DES REGISTRES DE LA COLLECTION DE BRIENNE CONCERNANT LES CORDELIERS OBSERVANTINS ET LES CONVENTUELS ET LES MINEURS CONVENTUELS (Archives Nationales 4 AP 29-37 et 4 AP 53).

=

Cordeliers Observantins — Tome I

4 AP 29

p. 1 Rapport pour la tenue des chapitres provinciaux des Cordeliers de l'Etroite Observance de février 1769 (3).

(2) On pourra se reporter à notre thèse principale de doctorat : *Loménie de Brienne et l'Ordre monastique* (1766-1789). Tome I, Paris, Vrin, 1959 et tome II, Paris, Vrin, 1960.

p. 3 Arrêt du Conseil d'Etat du Roy du 24 février 1769 pour la tenue des chapitres (4).
p. 6 Lettre de M. de Reims aux Provinciaux des Cordeliers.
p. 6 Lettre circulaire de la Com. aux Provinciaux des Cordeliers (5).
p. 9 Rapport sur les Cordeliers, du 10 août 1769 (6).
p. 10 Précis historique de l'Ordre de saint François depuis son établissement (7) (G. 9 51).
p. 45 Etat des Cordeliers Conventuels de France.
p. 69 Etat des Cordeliers de l'observance du grand couvent de Paris.
p. 72 Etat des 4 grandes Provinces.
p. 73 Etat du Provincial.
p. 74 Etat du Commissaire des Custodies et des Custodes.
p. 75 Etat du grand Custode et des P.P. des Provinces.
p. 77 Etat des Gardiens et du chapitre provincial.
p. 78 Etat du définitoire et du discrétoire.
p. 80 Observations (8).
p. 82 Mémoire pour servir d'instruction à MM. les Commissaires du Roy au chapitre des Cordeliers. (G. 9 51).
p. 82 Constitutions.
p. 85 Rétablissement de la conventualité (9).
p. 87 Suppression à faire par le chapitre national des Cordeliers dans les différentes Provinces.
p. 87 Province de Saint-Bonaventure.
p. 88 Province de Touraine Pictavienne.
p. 89 Grande Province de France.
p. 89 Province d'Aquitaine l'Ancienne.
p. 91 Province d'Aquitaine la Récente.
p. 92 Province de Saint-Louis.
p. 93 Grande Province de Touraine.
p. 93 France Parisienne (10).
p. 94 Conventualité. — Etat des maisons de l'Ordre :
p. 94 Saint-Bonaventure.
p. 102 Touraine Pictavienne.
p. 107 Grande Province de France.
p. 113 Aquitaine l'Ancienne.
p. 122 Aquitaine la Récente.

(3) Idem., B. Nat., ms. fr. 13846, fol. 149.
(4) Ibid., fol. 150.
(5) Ibid., fol. 152,
(6) Cf idem. B. Nat., ms. fr. 13848, fol. 54.
(7) Ibid., fol. 555-74.
(8) Ibid., fol. 75-77.
(9) Ibid., fol. 98-101.
(10) Ibid., fol. 101-105.

p. 131 Province de Saint-Louis.
p. 136 Province de Touraine.
p. 142 Province de France Parisienne.
p. 145 Mémoire sur les Cordeliers Observantins ou Mineurs de l'étroite observance de saint François, par M. Cochin, avocat. (G. 9 51).
p. 149 Etat général des 9 Provinces des Cordeliers Observantins en France.
p. 150 Lois des Observantins de France.

Statuts de Barcelone.

p. 153 chapitre I : des novices.
p. 156 chapitre II : de l'office divin, de l'oraison et du silence.
p. 156 chapitre III : de la pauvreté.
p. 160 chapitre IV : conduite dans l'intérieur des monastères.
p. 163 chapitre V : de la manière de vivre au dehors.
p. 165 chapitre VI : de la correction des délits.
p. 166 chapitre VII : des élections.
p. 177 chapitre VIII : des chapitres des religieux, de l'exécution et de la dispense des constitutions.
p. 182 chapitre IX : des suffrages pour les défunts.
p. 185 Première suite du mémoire sur les Observantins.
p. 185 Statuts de Maria Rhini — Règlements monastiques ou civils.
p. 185 Arrêt du Parlement de Paris du 4 avril 1667 pour la réformation des Ordres mendiants.
p. 186 Lettres patentes du 6 octobre 1667 pour la réforme du Grand couvent de Paris et des 4 grandes Provinces.
p. 186 Arrêt du 22 avril 1670 concernant la pauvreté commune.
p. 190 Bref de Clément X du 5 juillet 1670 qui nomme Maria Rhini pour la réformation de son Ordre. (G. 9 51).
p. 190 Lettres patentes confirmant les statuts arrêtés par le Commissaire apostolique et l'arrêt d'enregistrement en conséquence. (G 9 51).
p. 191 Droit qu'ont les 4 grandes Provinces et le Grand couvent de posséder des immeubles.
p. 191 Lettres patentes enregistrées qui confirment ce droit.
p. 192 Observations sur les statuts de Maria Rhini.
p. 194 Analyse de l'arrêt du 2 septembre 1627 portant règlement pour les religieux mendiants.
p. 196 Arrêt du Conseil du 30 septembre 1675 en opposition avec le précédent.
p. 197 Analyse de l'arrêt du Conseil du 19 juin 1762 portant règlement pour la grande Province de France.
p. 198 Règlement du définitoire de la grande Province de France assemblée à Troyes en Congrégation intermédiaire le 31 août 1763.

p. 201 Arrêt du Parlement de Provence du 2 septembre 1767 portant confirmation des 26 articles arrêtés dans le chapitre de la Province de Saint-Louis pour réprimer quelques abus des supérieurs.
p. 204 Mémoires sur les abus qui se sont glissés dans l'observance envoyés à la Commission.
p. 204 1er mémoire anonyme coté A.
p. 206 2e mémoire anonyme coté B.
p. 208 3e mémoire anonyme coté C.
p. 209 4e mémoire anonyme coté D.
p. 210 5e mémoire anonyme coté E.
p. 214 Réflexions sur les observances de France.
p. 218 Seconde suite du mémoire des Observantins du Grand couvent de Paris.
p. 222 Extraits des statuts de 1682.
p. 242 Chapitres premier à XXI.
p. 242 Note sur le Commissariat de la Terre Sainte.
p. 245 Bref du Pape Clément X du 11 août 1673 qui autorise les 4 grandes Provinces et le Grand couvent de Paris à posséder des immeubles.
p. 250 Bref du Pape Benoît XIV, du 23 août 1745, qui maintient les 4 grandes Provinces et le Grand couvent de Paris dans le droit où ils sont de posséder des immeubles.
p. 256 Lettre d'attache sur ledit bref du 14 janvier 1748.
p. 257 Arrêt d'enregistrement des dites lettres d'attache du 4 janvier 1749.
p. 259 Bref du Pape Benoît XIII du 16 novembre 1724 pour rétablir et conserver l'ancienne discipline régulière dans l'Ordre des Frères Mineurs.
p. 276 Mémoire pour les Cordeliers sur les abus qui se sont glissés dans l'Ordre, adressé à la Commission.
p. 287 Autre mémoire anonyme sur l'abus de forcer les religieux à dire la messe tous les jours, adressé à la Commission.
p. 292 Autre mémoire concernant les religieux en voyage, adressé à la Commission.
p. 295 Autre mémoire contre les droits des PP. de province, adressé à la Commission.
p. 304 Autre mémoire adressé à la Commission tendant à prouver que la pauvreté est nuisible à la régularité.
p. 309 Lettre de M. Bertrance, curé de Mur-de-Barrès, à Brienne, du 20 août 1769.
p. 310 Lettre du P. Trébos, Cordelier de Toulouse, à Brienne, du 2 juillet 1769.
p. 311 Lettre du P. Laveyrie, Gardien de Toulouse, du 2 juillet 1769.

p. 312 Lettre de M. de Montauban à Brienne, du 28 juillet 1769.
p. 312 Lettre du P. Cruzel, Provincial d'Aquitaine l'Ancienne, à Brienne, du 29 septembre 1769.
p. 314 Tableau de la Province d'Aquitaine l'Ancienne.
p. 314 Lettre du P. Trébos, ex-Provincial, à Brienne, du 20 mai 1769.
p. 321 *Régime : Aquitaine l'Ancienne.*
Lettre du Provincial de cette Province à la Commission, du 24 septembre 1766.
p. 325 Offres du P. Trébos de reviser les Constitutions de Barcelone [lettre adressée à Choiseul].
p. 327 Observations sur les abus qui se sont introduits dans les Provinces des Cordeliers de France avec les moyens d'y remédier. (G. 9 52).
p. 328 Décadence de la régularité.
p. 328 Temporel mal administré.
p. 329 Causes de ces abus : défaut de lois, trop de couvents,
p. 330 le peu d'influence du Supérieur général résidant hors du royaume,
p. 330 jeunesse des Supérieurs,
p. 331 despotisme des Supérieurs quant au temporel,
p. 332 vestiaire en nature et abonnement,
p. 333 l'intérêt particulier préféré au général,
p. 334 Pères dominants,
p. 335 mendicité.
p. 336 Remèdes et projets :
p. 336 1) la suppression de différents couvents,
p. 337 2) la desserte des paroisses sous un honnête honoraire.
p. 337 3) l'instruction et l'éducation des jeunes gens dans les villes où il n'y a pas de collège,
p. 338 4) le travail des mains.
p. 339 Autres abus :
p. 339 décadence des études — moyens d'y remédier,
p. 340 mauvais lecteurs — moyens d'y remédier,
p. 342 direction des religieuses.
p. 343 *Etablissement* de la Province d'Aquitaine l'Ancienne :
p. 345 Lettre du Provincial de la Province d'Aquitaine l'Ancienne à Brienne, du 28 janvier 1767.
p. 347 Mémoire pour être présenté à Brienne par le P. Trébos, Provincial.
p. 353 Lettre du Provincial de la Province d'Aquitaine l'Ancienne à Brienne, du 9 juin 1767.
p. 355 Avis d'un Provincial de la Province d'Aquitaine l'Ancienne à Brienne sur la forme, les avantages, le temps et la durée du

chapitre national des Cordeliers de France pour y être présenté à la Commission conformément à l'arrêt du Conseil du Roy du 30 avril 1767.

p. 367 Lettre du Provincial d'Aquitaine l'Ancienne à Brienne, du 10 avril 1768.

p. 374 Lettre du P. Trébos, ex-Provincial, à Brienne, du 8 mars 1769.

p. 395 Réflexions du P. Trébos, ex-Provincial des Cordeliers, sur les causes de la décadence des Ordres religieux mendiants, adressée à Brienne le 3 octobre 1766.

p. 398 Lettre du P. Félix Lamarque à Brienne, du 4 novembre 1766 sur l'abus qui se commet dans le trop grand nombre de messes dont se chargent les couvents.

p. 404 Lettre du frère Massiot, religieux cordelier, à Brienne, le 27 juin 1767.

p. 406 Mémoire adressé à la Commission par le frère Massiot.

p. 423 Lettre du Père La Gardère à Brienne, du 9 août 1768.

p. 425 Mémoire sur les abus qui se sont glissés parmi les religieux de la Province d'Aquitaine l'Ancienne :

p. 426 inférieurs manquant du nécessaire,

p. 426 religieux qui retiennent leurs gains, quêtes, etc...,

p. 427 préséance,

p. 429 démission des recteurs — luxe des Supérieurs,

p. 431 visite des Provinciaux en voiture,

p. 432 brigue dans les élections,

p. 432 députés des Communautés exclus des chapitres.

p. 435 Mémoire raisonné pour être présenté à Nosseigneurs les archevêques et conseillers d'Etat tenant le bureau des Réguliers par lequel plusieurs religieux demandent la nullité de leurs professions.

Province d'Aquitaine la Récente :

p. 443 Lettre des religieux Cordeliers d'Aquitaine la Récente à M. de Reims.

p. 447 Etat de la grande Province des Cordeliers d'Aquitaine la Récente.

p. 478 Observations sur l'état ci-dessus.

p. 481 Mendicité.

p. 485 Mémoires et lettres de différents religieux de la Province d'Aquitaine la Récente.

p. 485 Lettre anonyme à M. de Reims contre l'abus du despotisme.

p. 489 Tableau de la Province d'Aquitaine la Récente ou mémoire instructif pour être présenté aux Commissaires nommés par le roi pour prononcer sur les abus qui se sont glissés dans le cloître :

p. 491 l'illégalité des élections,

p. 494 la distribution arbitraire des dignités et des emplois,

p. 495 expoliation et mauvais usage des biens des couvents,
p. 502 les vexations injustes et tyranniques,
p. 506 tolérance des plus grands excès.
p. 513 Lettre anonyme contre la domination, adressée à M. de Reims, du 11 avril 1767.
p. 517 Mémoire anonyme annoncé par la lettre précédente, adressée à M. de Reims.
p. 527 Lettre du P. Daudy, Cordelier, à M. de Reims, du 13 février 1769.
p. 530 Lettre du P. Fouquet, Provincial, à M. de Reims, du 17 avril 1769.

p. 533 *Province de Saint-Bonaventure :*
p. 533 Lettre du P. Bonnefoy, Provincial, à Brienne, du 28 janvier 1767.
p. 534 Mémoire sur le régime actuel de la Province de Saint-Bonaventure.
p. 535 Extrait des registres de la Province.
p. 537 Règlement du chapitre tenu en 1702,
p. 538 — — 1705,
p. 539 — — 1709,
p. 540 — — 1711,
p. 540 — — 1714,
p. 541 — — 1717 et 1720.
p. 544 Requête des religieux sur la modicité du vestiaire, adressée aux Provinciaux et ex-Provinciaux.
p. 547 Requête adressée à M. de Reims par les religieux de Franche-Comté tendant à détruire les abus de la domination :
article premier : des élections,
p. 547 de capitulo generali totius ordini
p. 549 de commissario generali
p. 551 de provincialibus ministris
p. 553 de deffinitoribus provinciarum
p. 553 de guardianis.
p. 559 art. 2 : du gouvernement.
p. 578 Lettre d'envoi de la requête précédente.
p. 583 Teneur de l'acte de réquisition par lequel les religieux de Franche-Comté demandent qu'il soit remis une copie du mémoire précédent entre les mains de deux notaires.
p. 585 Lettre de Mgr de Boynes à M. de Brienne, du 21 avril 1769.
p. 585 Réponse du P. Bartholomot au roi et à la Commission contre le despotisme du P. Girardet, contre l'abus des PP. de province.
p. 588 Pièces justificatives de la requête précédente.
p. 588 Lettre de M. Gaspar de Vivien à M. de Rosy, grand vicaire de Besançon, du 23 mars 1769.

p. 590 Réponse de M. de Rosy, grand vicaire de Besançon, à M. Gaspar de Vivien, 30 mars 1769.
p. 590 Lettre du P. Boudry, Provincial, à M. Colambot, curé de Charici, du 31 mars 1769.
p. 592 Lettre du P. Goyot à M. de Reims, du 26 août 1769, pour la conservation de la maison de Sellières.
p. 597 Mémoire du P. Goyot adressé au duc de Choiseul par lequel ce religieux demande qu'il lui soit permis de se retirer dans le couvent de Lons-le-Saulnier.

Grande Province de Paris :
p. 601 Lettre du P. Taffin, Provincial de la Province de France, à M. de Reims, du 5 septembre 1766.
p. 601 Arrêt du Conseil d'Etat du roi du 19 janvier 1769 portant règlement pour les cinq custodies qui composent la Province de France.
p. 612 Arrêt du Conseil d'Etat du roi du 7 octobre qui casse l'élection du Provincial et ordonne l'exécution de l'arrêt du 19 juin 1762.
p. 620 Commission à l'occasion de cet arrêt.
p. 621 Signification dudit arrêt et de la Commission ci-dessus.
p. 621-632 Réglements pour les religieux Cordeliers de la Province de France. — Art. I à XVIII.
p. 663 Mémoire en forme de requête du P. Taffin, Provincial, à M. de Reims, du 20 mai 1767 sur la réunion des Conventuels aux Observantins.
p. 635 Projet de déclaration du roi du 20 mai 1767 pour la réunion des Cordeliers de l'observance aux Conventuels.
p. 642 Lettre du P. Taffin, Provincial de la Province de France, à M. de Reims, du 19 septembre 1767.
p. 643 Copie de l'indiction de l'assemblée du définitoire de la Province de France indiquée à Amiens pour le 12 décembre 1769.
p. 645 Lettre du P. Taffin à M. de Reims, du 28 octobre 1767.
p. 645 Extrait du livre des registres de la Province du 15 octobre 1767.
p. 647 Mémoire sur les abus qui se sont introduits dans la Province de France, adressé à M. de Reims :
p. 650 domination des PP. de province,
p. 650 oppression de ceux qui n'entrent pas dans leurs vues,
p. 651 les PP. de province maîtres des élections,
p. 652 le Provincial réduit au silence,
p. 652 les maisons mises au gaspillage par les PP. de province.
p. 653 les inférieurs vexés par les gardiens,
p. 653 les Pères de province faisant contribuer les maisons pour soutenir leur taxe,
p. 653 la modicité du vestiaire,

p. 654 inconvénients qui en résultent,
p. 655 misère des vieillards qui ont vécu sans intrigue.
p. 660 Moyens de remédier aux abus énoncés dans le mémoire précédent :
p. 660 comptes rendus toutes les semaines aux anciens et tous les mois devant la Communauté,
p. 660 augmentation du vestiaire,
p. 661 les cotes mortes dues aux Pères de Province,
p. 662 les lois communes aux inférieurs promulguées à chacun d'eux,
p. 662 les anciens supérieurs sans voix dans les assemblées provinciales,
p. 663 cinq professeurs dans chaque custodie,
p. 663 les étudiants défrayés par la Province,
p. 664 les étudiants ne pourront être envoyés au Grand couvent de Paris qu'après 6 mois d'études dans les Provinces et avoir soutenu une thèse devant le chapitre provincial,
p. 665 diligence du Provincial en visite,
p. 665 peines contre les rebelles et scandaleux.

Cordeliers Observantins — Tome II

4 AP 30

Province de Touraine Pictavienne :

p. 1 Mémoire du P. François-Michel, Provincial.
p. 4 Extraits des règlements faits dans les assemblées capitulaires de la Province de Touraine Pictavienne.
p. 10 Requête du P. François Michel touchant la forme et l'élection du député au chapitre national, adressée à la Commission.
p. 12 Lettre anonyme d'un religieux de la Province à M. de Reims sur la tyrannie des ex-Provinciaux.
p. 13 Lettre du frère Dubois, religieux laïc de la communauté d'Olonne, adressée à la Commission.

p. 25 *Grande Province de Touraine — Régime :*
p. 25 Lettre du P. Bernard, Provincial, à M. de Reims, du 15 février 1767. (G. 9 56).
p. 27 Autre lettre du Père Bernard, Provincial, à M. de Reims.
p. 30 Autre lettre du Père Bernard, Provincial, à M. de Reims.
p. 34 Lettre du P. Bernard, Provincial, au chapitre, dans laquelle sont contenus différents règlements :
p. 36 1) sur l'acceptation des novices,
p. 36 2) sur les maisons d'études,
p. 37 3) sur le chapitre particulier des maisons,
p. 38 4) sur les sorties et absences fréquentes des religieux,
p. 39 5) sur les pouvoirs pour la prédication et la confession,
p. 40 6) sur les transmigrations.

p. 42 Mémoire en forme de lettre concernant la grande Province de Touraine sur les abus qui y règnent, adressé à la Commission :
p. 44 le despotisme,
p. 48 l'inobservance des Règles,
p. 51 disproportion de tout entre les supérieurs et les inférieurs,
p. 57 le mauvais usage des impositions. (G. 9 56).
p. 62-71 Extrait des actes du chapitre provincial de la Grande Province de Touraine tenu le 20 septembre 1766 pour ce qui concerne les élections. (G 9 56).
p. 72 Lettre de M. Gigot à Brienne, du 20 août 1769.
p. 74 Lettre en forme de requête adressée à Brienne par les religieux de la Province de Touraine Pictavienne sur la dépense ruineuse des Provinciaux.
p. 77 Lettre du P. Arnoult, Commissaire général, à Brienne, du 3 mai 1769.
p. 78 Lettre circulaire adressée à tous les Supérieurs locaux par le P. Arnoult, Commissaire.

Province Parisienne

p. 89 Lettre du P. Fontaine, Provincial, à M. de Reims, du 4 septembre 1766.
p. 90 Regula fratrum minorum.
p. 99 Confirmation de la Règle.
p. 99 Lettre du P. Fontaine, Provincial, à M. de Reims, du 11 octobre 1766.
p. 105 Requête du P. Laisné. Provincial, à M. de Reims, du 13 juin 1767.
p. 106 Requête du P. Laisné, Provincial, à M. de Brienne, du 5 mai 1769.
p. 107 Lettre de Brienne au même, de mai 1769.
p. 111 Lettre du P. Laisné, Provincial, à Brienne, du 1er juin 1769.
p. 123 Requête des frères de saint François de la Province parisienne adressée à la Commission tendant à ce qu'il leur soit accordé les facilités nécessaires pour l'*observance de la Règle définitive.*

p. 127 *Province de Provence : Régime.*
p. 129 Lettre adressée à la Commission par le P. Pannier, Provincial, sur l'état des couvents de sa Province.
p. 131 Mémoire adressé à la Commission par les religieux de cette Province sur les abus qui y règnent et les moyens d'y remédier.
p. 135 Extrait du procès-verbal de l'assemblée particulière tenue en 1756 concernant le couvent de Marseille.
p. 139 Mémoire adressé à la Commission par le P. Lavigne, Cordelier, sur les abus qui se sont introduits dans sa Province :

p. 146 Mémoire des religieux Observantins sur les abus qui se sont introduits dans la Province.
p. 149 Lettre anonyme d'un particulier adressée à la Commission.
p. 150 Mémoire anonyme d'un religieux Cordelier sur les abus que la domination a introduits dans la Province Saint-Louis.
p. 168 Lettre anonyme adressée à la Commission par un religieux Cordelier.
p. 171 Requête adressée à la Commission par les Cordeliers de l'observance contre les Commissaires de la Terre Sainte.
p. 173 Lettre anonyme sur la conduite odieuse des Supérieurs à la Commission.
p. 176 Mémoire adressé à la Commission tendant à prouver que les frères laïcs sont préjudiciables ou au moins inutiles.
p. 179 Lettre des Cordeliers de la récollection de la Province de Provence à M. de Reims sur la défense qui leur a été faite par la Province de recevoir des novices.
p. 182 Lettre de Brienne à M. de Montpellier.
p. 183 Requête adressée à la Commission par les religieux Cordeliers de la Province de Provence sur les abus qui y règnent.
p. 187 Mémoire des Cordeliers de l'observance de Marseille contre le P. Justin, Provincial.
p. 194 Extrait d'une délibération prise au chapitre de Pézenas le 3 septembre 1761 en faveur de la maison de Marseille pour la liquidation de ses dettes.
p. 195 Extrait des actes de l'assemblée tenue à Aix le 20 octobre 1766 en faveur de la maison de Marseille pour la liquidation de ses dettes.
p. 196 Extrait du registre des délibérations du couvent des Cordeliers de l'observance de Marseille pour le même sujet.
p. 199 Autre extrait des registres du couvent des Cordeliers de Marseille pour le même sujet.
p. 201 Mémoire adressé à Brienne par le P. Besson, Cordelier, sur les menées du P. Julien, Provincial.
p. 203 Lettre de M. d'Aix à Brienne concernant les maisons situées dans son diocèse, 17 juillet 1767.
p. 207 Lettre du P. Leclerc, Commissaire général des Cordeliers de l'observance, à M. de Reims.
p. 209 Lettre de M. de Reims à M. d'Aix, août 1767.
p. 210 Lettre de M. de Reims au P. Le Clerc, Commissaire apostolique, au chapitre des Observantins de Provence.
p. 211 Réponse du P. Leclerc à M. de Reims, du 25 septembre 1767.
p. 213 Lettre du P. Besson, religieux Cordelier, à Brienne, 12 août 1767.
p. 216 Lettre du P. Besson à Brienne, du 14 novembre 1767.
p. 219 Lettre du P. Besson à Brienne, du 14 novembre 1767.

p. 220 Lettre du P. Besson à Brienne, du 30 novembre 1767.
p. 223 Requête du P. Besson, Gardien du couvent de Marseille, au chapitre assemblé, tendant à extirper les abus qui se sont introduits dans cette Province et proposant les moyens d'y remédier.
p. 228 Arrêt du Parlement d'Aix portant enregistrement du règlement présenté par le P. Besson pour remédier aux abus de la Province.
p. 229 Règlement.
p. 240 Requête du P. Le Clerc à la Commission sur les violences qui ont été exercées au chapitre de la Province de Provence où il a assisté en qualité de commissaire général.
p. 244 Lettre du P. Coignet, ancien définiteur, à M. de Reims, du 22 août 1767.
p. 248 Chapitre provincial.
p. 248 Lettre du P. Bonhomme à Brienne, du 1er mai 1769.
p. 249 Lettre de Brienne au Père Provincial, de mai 1769.
p. 250 Réponse du P. Deymié, Provincial, à Brienne, 21 mai 1769.
p. 252 Lettre du P. Deymié, provincial, à M. de Reims, du 16 mai 1769.
p. 253 Réponse de M. de Reims au même, mai 1769.
p. 254 Lettre des PP. Deymié, Provincial, et Besson, grand custode, à M. de Reims, du 24 août 1769.

p. 257 *Cordeliers du grand couvent de Paris :*
p. 259 Bref rapport fait en discrétoire au grand couvent des Cordeliers de Paris par le P. Arnoult, l'un des commissaires nommés pour dresser la réponse à la lettre de la Commission.
p. 269 Teneur de la réponse qui doit être faite à la Commission.
p. 280 Précis concernant les Cordeliers du grand couvent de Paris par le P. Arnoult, religieux Cordelier de la grande province de Touraine, lecteur, professeur en théologie et bibliothécaire du grand couvent.
p. 290 Extrait concernant le grand couvent des Cordeliers de Paris par le P. Arnoult.
p. 293 Lettre du P. Arnoult, Cordelier du grand couvent, à Brienne, du 29 avril 1767.
p. 295 Arrêt du Conseil d'Etat du roi du 19 avril 1767 qui ordonne que les statuts du grand couvent des Cordeliers de Paris auront leur exécution. (G 9 57).
p. 318 Requête des Pères Charles Giffrey et Louis-Michel Arnoult, religieux, au P. Foulquet, Commissaire général et visiteur du grand couvent de Paris, par laquelle ils demandent qu'il soit pourvu par la suite à ce que les élections soient faites

p. 393 Orthès,
p. 394 Agen, La Bastide,
p. 395 Mont-de-Marsan,
p. 396 Bayonne,
p. 397 Dax,
p. 398 Saint-Macaire,
p. 399 Tarbes,
p. 400 Rieux, Villefranche, Aurillac,
p. 401 Muret,
p. 402 Rioux, Saint-Projet, Montgiscard,
p. 403 Villeneuve, Beaumont,
p. 404 Saint-Flour, La Montjoie, Saint-André,
p. 405 Tartas, Mur-de-Barrez,
p. 406 Pau, Le Vieux-Boucault,
p. 407 Hospices.
p. 408 Au grand couvent de Paris.
p. 409 Destination des religieux prêtres qui se trouvent dans les couvents qui sont dans le cas de la suppression.
p. 413 Observations sur l'hospice de Casteferr, diocèse de Montauban.
p. 415 Etat des changements, unions et translations qu'il convient de faire dans la Province d'Aquitaine l'Ancienne pour pourvoir au rétablissement de la conventualité. (G 9 52).
p. 422-455 Etat des couvents qui composent la Province d'Aquitaine d'Ancienne pour les Frères Mineurs de l'observance : Toulouse — Muret — Montgiscard — Bordeaux — Saint-André-de-Cubzac — Saint-Macaire — Rioux — Alby — Réalmont (hospice) — Rabastens — Montauban — Beaumont-les-Lomagne — Mirepoix — La Bastide-de-Sergue — Rieux — Lectoure — Montjoie — Tarbes — Pau — Dax — Orthès — Tartas — Vieux-Boucault — Bayonne — Mont-de-Marsan — Roquefort-de-Marsan (hospice) — Captieux (hospice) — La Réole-sur-Garonne — Agen — Marmande — Villeneuve-d'Agen — Castres — Rodez — Mur-de-Barrès — Villefranche-de-Rouergue — Saint-Flour — Aurillac — Saint-Projet.
p. 456 Etat sommaire des couvents qu'on se propose de conserver.
p. 457 Translations et réunions proposées à la Commission.
p. 458 Note sur la fondation des maisons supprimées.

Couvent de Marmande :

p. 461 Lettre des maire et échevins de la ville de Marmande adressée à la Commission le 16 octobre 1769.
p. 463 Extrait des registres des assemblées des notables de l'Hôtel-de-Ville de Marmande.
p .467 Lettre anonyme datée de Marmande du 30 octobre 1769.

Couvent d'Orthès :

p. 469 Lettre des maire et échevins de la ville d'Orthès à Brienne, du 24 septembre 1768.

Couvent de Montauban :

p. 471 Délibération des municipaux de Montauban pour la conservation de cette Communauté.

Couvent de Villefranche-de-Rouergue :

p. 473 Lettre du curé de Villefranche du 13 juillet 1767.

p. 473 Lettre des municipaux du 15 juillet 1767.

p. 473 Délibération du corps de l'Hôtel-de-Ville de Villefranche, du 27 novembre 1768.

p. 479 Lettre des officiers municipaux de Villefranche à M. de Rhodès, du 3 janvier 1769.

p. 481 Délibération des officiers de la sénéchaussée et présidial de la ville de Villefranche, du 9 juin 1769.

p. 483 Extrait de la délibération du chapitre collégial de Notre-Dame de Villefranche-de-Rouergue, du 9 juin 1769.

Couvent de Roquefort-de-Marsan :

p. 487 Extrait des délibérations de l'Hôtel-de-Ville de Roquefort-de-Marsan.

p. 493 Délibération de l'assemblée des habitants de Roquefort-de-Marsan, 14 juin 1767.

p. 495 Requête adressée à la Commission par les habitants de Roquefort-de-Marsan pour la conservation du couvent de cette ville.

p. 497 Placet adressé à la Commission par les curés des paroisses circonvoisines de Roquefort-de-Marsan pour la conservation du couvent de cette ville.

p. 500 Lettre des officiers municipaux de Roquefort-de-Marsan à Brienne, du 26 août 1769.

Suite de la Province d'Aquitaine l'Ancienne :

p. 503 Rapport pour la tenue du chapitre de la Province d'Aquitaine l'Ancienne, de septembre 1768.

p. 505 Arrêt du Conseil pour la tenue du chapitre.

p. 507 Instructions pour MM. les Commissaires qui doivent assister au chapitre de la Province d'Aquitaine l'Ancienne.

p. 511 Lettre du P. Trébos, Provincial, à M. de Reims, du 3 août 1768.

p. 512 Lettre du P. de La Gardère, de Dille à M. de Reims, du 9 août 1768.

p. 513 Lettre du P. Dazolz, religieux du grand couvent de l'observance à Brienne, du 9 août 1768.

p. 514 Rapport sur le chapitre des Cordeliers de la Province d'Aquitaine l'Ancienne de janvier 1769.

p. 518 Lettres patentes pour la suppression des différents couvents de la Province d'Aquitaine l'Ancienne.

p. 522 Procès-verbal de la tenue du chapitre provincial des Cordeliers de la régulière observance de la Province d'Aquitaine l'Ancienne du 11 octobre 1768. (G. 9 52).

p. 529 Copie de la délibération prise par les Frères Mineurs de la régulière observance de la Province d'Aquitaine l'Ancienne, capitulairement assemblés au grand couvent de Toulouse les 11 et 12 octobre 1768. (G 9 52).

p. 545 Lettre du P. Dazolz, Cordelier, à M. de Brienne, du 19 août 1768.

p. 546 Lettre du P. Trébos, Provincial, à Brienne, du 3 août 1768.

p. 547 Lettre du P. Trébos, Provincial, à Brienne, du 7 septembre 1768.

p. 549 Lettre de Brienne au P. Cruzel, Provincial, du 10 mai 1769.

p. 550 Lettre du P. Cruzel à Brienne, du 13 mars 1769.

p. 552 Réponse de M. de Toulouse au P. Cruzel, Provincial, de mars 1769.

Province d'Aquitaine la Récente :

p. 555 Lettre du P. Dufourcq, Provincial, à M. de Reims, du 11 septembre 1766.

p. 558 Etat de la Province d'Aquitaine la récente composée de 6 custodies, 4 noviciats, couvent d'humanités.

p. 561 Couvents désignés pour les études en théologie.

p. 565 Etat actuel des couvents de cette Province :

Custodie du Languedoc :

p. 565 Pamiers — p. 569 Castelnaudary — p. 570 Lavaur — p. 573 Lautrec — p. 575 L'Isle-Jourdain — p. 578 Samatan — p. 581 Saint-Antoine-près-Solias.

Custodie du Languedoc :

p. 565 Auch — p. 589 Condom — p. 592 Valcabraire — p. 594 Nogaro — p. 597 Mirande, — p. 599 Morlas — p. 602 Oléron — p. 604 Vic Fesenzac — p. 606 Polignac.

p. 608 Cahors — p. 611 Figeac — p. 613 Monenq — p. 615 Gourdon — p. 617 Penne — p. 618 Saint-Affrique — p. 620 Millau — p. 622 Saint-Antonin.

Custodie de Limoges :

p. 624 Limoges — p. 626 Brive — p. 630 Donzenac — p. 632 Saint-Junien — p. 634 Nontron — p. 636 Martel — p. 638 Boisferrat.

Custodie du Périgord :

p. 640 Périgueux — p. 643 Sarlat — p. 645 Bergerac — p. 648

(11) Cf. Idem., B. Nat., mss. fr. 13846, f° 29.

p. 720 Supplique de la communauté de la ville de Nogaro à M. de Reims.
p. 722 Procès-verbal des délibérations des habitants de la ville de Nogaro.
p. 725 *Maison de Vic-Fezensac :*
p. 725 Lettre des échevins de la ville de Vic-Fezensac à M. de Reims, du 4 juin 1767.
p. 731 *Maison de Morlaas :*
p. 731 Lettre du corps de ville et des notables de Morlaas à M. de Reims.
p. 733 *Maison de Donzenac :*
p. 733 Lettre de M. de Limoges à Brienne, du 13 août 1769.
p. 734 Requête adressée à M. de Limoges par les habitants de la communauté de la ville de Donzenac.
p. 739 Lettre du P. Maumon, gardien des Cordeliers de Donzenac, à Brienne, du 23 août 1769.
p. 743 *Maison de Lautrec :*
p. 744 Requête adressée à M. le Comte et la Comtesse de Noailles par les habitants de Lautrec.
p. 746 Autre requête adressée à M. le Comte et la Comtesse de Noailles par les habitants de Lautrec.

Cordeliers Observantins — Tome III

4 AP 31

Province de Saint-Bonaventure — Custodie de Lyon :
p. 1 Etat — Saint-Bonaventure,
p. 2 Villefranche — Vienne,
p. 3 Mâcon — Montbrison,
p. 4 Romans — Charrières,
p. 5 Pont-de-Vaux — de l'Observance,
p. 6 de la Bastie — de Tournon,
p. 7 de Louans.

Custodie de Bourgogne :
p. 7 Dijon,
p. 8 Châtillon — Beaune — Châlon-sur-Saône,
p. 9 d'Autun — Sainte-Reine — Bar-sur-Aube,
p. 10 Isle-sous-Montreuil — Tanlay — Notre-Dame de Grâce.

Custodie d'Auvergne :
p. 11 Montferrand — Clermont — Saint-Pourçain,
p. 12 Vic-le-Comte — La Cellette, le Donjon, Riom — Châteldon et Champaigne.
p. 13 Etats des couvents de Montluçon et Brioude.

Custodie de Franche-Comté :
p. 13 Dôle — Lons-le-Saunier — Nozeroy,

(12) Cf. Idem., B. Nat., mss. fr. 13246, f° 195.
(13) Cf. Ibid., f° 196.

p. 59 Mémoire en faveur des religieuses de sainte Claire.

Couvent de Romans :

p. 61 Lettre de M. Duvivier, maire de Romans, à M. de Vienne, du 10 juin 1768.

p. 62 Requête des habitants de la ville de Romans à M. de Vienne.

p. 65 Certificat du Lieutenant général de Romans en faveur des Cordeliers de cette ville.

p. 66 Lettre des curés de Romans à Brienne, du 25 juillet 1769.

p. 67 Mémoire des curés de Romans contre les Cordeliers de cette ville adressé à Brienne.

p. 73 Lettre du P. Bonnefoy, ex-Provincial des Cordeliers, à M. de Toulouse, du 12 juillet 1768.

p. 77 Lettre du maire de la ville de Romans à Brienne, du 26 septembre 1769.

p. 79 Attestation des habitants de Romans en faveur des Cordeliers.

p. 81 Attestation du Lieutenant général et du Procureur du roi de la ville de Romans en faveur des Cordeliers.

Couvent de Donjon :

p. 82 Lettre des principaux habitants de Donjon à Brienne, du 2 août 1768.

p. 85 Lettre du Comte de Saint-Florentin à Brienne, 7 septembre 1769.

p. 86 Placet des habitants de Donjon au roi.

p. 89 Placet des habitants de Donjon à la Commission.

Couvent de Sainte-Reine ou Alise :

p. 95 Lettre de deux particuliers de Sainte-Reine à Brienne, du 25 mai 1767.

p. 97 Traité entre les religieux Cordeliers et les habitants de Sainte-Reine.

Couvent de l'Isle-sur-Montréal :

p. 104 Lettre de M. le Maire de l'Isle à Brienne, du 26 juin 1767.

p. 105 Mémoire sur le couvent de l'Isle.

Couvent de Bar-sur-Aube :

p. 108 Lettre de M. l'Intendant de Champagne à Brienne, du 12 janvier 1767.

p. 109 Mémoire des habitants de Bar-sur-Aube pour démontrer la nécessité de supprimer la conventualité de cette ville et d'employer les bâtiments en casernes.

p. 112 Lettre des habitants de la ville de Bar-sur-Aube à Brienne, du 23 décembre 1766.

Couvent de Sellières :

p. 115 Mémoire du P. Pierre Goyot adressé à M. de Reims.

p. 120 Etat du couvent de Sellières.

p. 121 Lettre du P. Goyot à Brienne, du 15 août 1769.

p. 121 Mémoire adressé à la Commission sur la suppression du couvent de Sellières.

p. 129 Supplique des curés de la conférence ecclésiastique de Colonne en Franche-Comté adressé à la Commission.

p. 130 Autre supplique des mêmes curés en faveur des Cordeliers de Sellières.

p. 134 Requête des habitants à la Commission.

Grande Province de France :

p. 137 Etat des couvents.

p. 143 Noms et surnoms des religieux Cordeliers de la grande Province de France. (G 9 53).

p. 161 Noms et surnoms des frères laïcs.

p. 165 Noms et surnoms des religieux de la Province qui demeurent au grand couvent de Paris.

p. 166 Noms et surnoms des étudiants au grand couvent de Paris.

p. 167 Frères laïcs au grand couvent de Paris.

Etat des couvents de :
p. 168, Beauvais — Moyencourt — p. 170, Lagarde — p. 172, Saint-Quentin — p. 181, Péronne — p. 184, Noyon — p. 190, Doullens — p. 191,Noisy — p. 203, Meaux — p. 209, Chartres — p. 213 Etampes — p. 217, Nantes.

p. 219 Titres de dotation de cette maison.

p. 220 Titres concernant la fondation du couvent de Mantes.

Senlis :

p. 221 Titre de fondation.

p. 221 Autre titre de fondation.

Anet :

p. 223 Etat du couvent.

Roye :

p. 225 Extrait des anciens registres de ce couvent.

p. 226 Etat du couvent d'Abbeville.

p. 227 Fondation de ce couvent.

Amiens :

p. 228 Extrait du testament de M. de la Couture, évêque d'Ebron.

p. 229 Titre de fondation de ce couvent.

Custodie de Normandie :

p. 231 Couvent d'Evreux.

p. 234 Couvent de Verneuil.

p. 240 Lettre de M. le curé de Verneuil à M. d'Aguesseau, du 6 octobre 1766.

p. 241 Mémoire dudit curé.

p. 244 Lettre du curé de Verneuil à Brienne, du 26 août 1769.

p. 246 Etat du couvent de Vernon.

p. 249 Etat du couvent de Caen.

Couvent de Bernay :

p. 252 Lettre du P. Picardeau au P. Giffet, du 29 janvier 1767.

p. 257 Etat de ce couvent.

p. 257 Etat du couvent de Bayeux.

p. 259 Etat du couvent de Falaise.

Custodie de Champagne :

p. 263 Etat — Sézanne.

Provins :

p. 267 Lettre du P. Chappuis au P.Giffey concernant l'état de cette maison, du 10 décembre 1766.

Etat des couvents de :

p. 271, Lens — p. 280, Joinville — p. 281, Vézélay — p. 283, Arcyes — p. 287, Auxerre — p. 292, Troyes.

Custodie de Reims :

Etat des couvents de :

p. 297, Compiègne — p. 298, Reims — p. 299, Soissons — p. 306, Châlons — p. 308, Laon.

Couvent de Roye :

p. 310 Lettre de M. le Comte d'Orillac, à Brienne, du 1er juillet 1766.

p. 311 Extrait des registres des délibérations de l'Hôtel-de-Ville de Roye.

p. 315 Rapport pour la tenue du chapitre des Cordeliers de la Province de France, avril 1769 (14).

p. 316 Instruction pour le chapitre des Cordeliers de la Province de France (15).

p. 319 Lettre du P. Daillet, Vicaire général de la Province de France, à M. de Toulouse, du 3 janvier 1767.

p. 321 Autre lettre du même à Brienne, du 12 mars 1769.

p. 322 Procès-verbal du chapitre des Cordeliers de la Province de France tenu à Abbeville.

p. 334 Lettre de M. l'abbé de la Frelonnière, Commissaire au chapitre, à M. de Reims, du 23 avril 1769.

p. 337 Lettre des principaux religieux de la Province de France à M. de Reims, du 27 avril 1769.

p. 338 Lettre de M. l'abbé de la Frelonnière à M. de Reims, du 24 avril 1769.

p. 339 Copie de la délibération du chapitre provincial concernant le P. Purcey.

p. 341 Lettre de M. de la Frelonnière à M. de Reims, du 29 avril 1769.

(14) Cf. B. Nat., mss. fr. 13846, f° 268.

(15) Ibid., f° 269-271.

p. 344 Mémoire instructif par le P. Charles Giffey relativement aux dépenses qu'il a faites en qualité de procureur de la grande Province de France depuis la Congrégation tenue en octobre 1767 jusqu'au chapitre tenu le 29 avril 1769.

p. 349 Note de M. l'abbé de la Frelonnière sur l'usage où sont les gardiens de s'approprier les aumônes.

p. 351 Pièces fournies au chapitre provincial et promises au chapitre national.
Etat des couvents de :
p. 351, Châlons-sur-Saône — p. 355, Joinville — p. 359, Vézelay — p. 369, Soissons — 375, Arcyes — p. 378, Noyon, — 379, hospice de Saint-Riquier.

p. 381 Lettre de M. de Reims à M. de Brienne concernant l'hospice de Saint-Riquier, du 8 juillet 1769.

p. 382 Lettre de M. d'Amiens au Comte de Mailly d'Hautcourt concernant l'hospice de Saint-Riquier, du 24 juin 1769.

p. 383 Mémoire par les religieux Cordeliers de l'hospice de Saint-Riquier.
Etat des couvents de :
p. 384, Boutancourt-les-Blangy — p. 388, Roye — p. 393, Amiens — p. 399, Provins — p. 407, Laon — p. 411, Verneuil — p. 415, Evreux — p. 420, Sens — p. 426, Auxerre — p. 430, Troyes.

Province de Touraine Pictavienne :
Etat des couvents de :
p. 437, Mirabeau — p. 438, Laval — p. 439, Châteauroux — p. 440, Bressuire, Fontenay — p. 441, Chottes, Clisson — p. 442, Amboise, Savenay — p. 443, Ollonnes, Ancenis — p. 444, Argenton — p. 445, Meung-sur-Loire — p. 446, La Rochelle — p. 447, Verteuil — p. 448, Robinières, Croulay — p. 449, Saint-Martin — p. 450, Fougeroy — p. 451, Bordelis — p. 452, Cluis, des Anges — p. 453, Précigné — p. 454, Sully, l'Isle-Bouchard — p. 455, Bellegarde.

Couvent d'Ollonne :

p. 459 Lettre du P. Godicheau, gardien des religieux Cordeliers réformés de la Province de Touraine pictavienne, à Brienne.

p. 460 Lettre du P. Boucher, ancien définiteur des Cordeliers de la réforme de la Province de Touraine pictavienne, à Brienne.

p. 465 Mémoire adressé à la Commission par les religieux de la communauté d'Ollonne.

p. 468 Abrégé des pratiques des trois couvents réformés de l'observance de saint François qui sont établis dans la Province de Touraine pictavienne.

p. 470 Lettre du P. Gaudicheau, Gardien, à Brienne, du 12 juin 1768.

p. 482 Autre lettre du P. Gaudicheau, Gardien de la récollection, à Brienne, 26 août 1769.

Couvent des Robinières :

p. 487 Lettre du P. Adrien Rostagneuc, ancien définiteur et gardien, à M. de Toulouse.

p. 489 Abrégé des pratiques des trois couvent réformés de l'observance de saint François qui sont établis dans la Province de Touraine pictavienne.

p. 492 *Couvent de l'Isle-Bouchard :*

p. 492 Mémoire concernant la suppression de cette Communauté.

p. 493 Lettre de M. le curé de l'Isle-Bouchard à M. l'abbé Blate, du 12 juin 1769.

p. 495 Lettre de M. de Brienne à M. le maréchal de Richelieu.

Cordeliers de Sully :

p. 496 Lettre de M. d'Orléans à Brienne, du 1[er] mai 1768. (G 9 56).

p. 496 Mémoire concernant la communauté des Cordeliers de la ville de Sully. (G. 9 56).

p. 498 Mémoire des maire, échevins, notables et habitants de la ville de Sully adressé à M. le duc de Sully. (G. 9 56).

Couvent de Bellegarde :

p. 501 Requête des curés de la paroisse de Bellegarde adressé à la Commission.

p. 502 Arrêt du Conseil privé du roi pour l'union de la maladrerie de Bellegarde à l'Hôtel-Dieu dudit lieu. (G. 9 56).

p. 504 Lettres patentes pour l'union des biens prévenus de la maladrerie de Bellegarde à l'Hôtel-de-Ville dudit lieu.

p. 508 Arrêt d'enregistrement desdites lettres patentes.

Couvent d'Ancenis :

p. 509 Lettre des administrateurs du temporel de l'hôpital d'Ancenis à M. de Reims.

p. 510 Requête adressée à la Commission par les habitants d'Ancenis.

Couvent de Meung :

p. 514 Mémoire du P. Barat, Procureur général de la Province, à M. d'Orléans.

p. 516 Lettre du P. Barat à M. d'Orléans.

p. 517 Billet de M. de Brienne à M. d'Orléans, du 27 juillet 1769.

p. 517 Autre billet de Brienne à M. d'Orléans.

p. 519 Commission de M. l'évêque d'Orléans à l'effet de procéder à la suppression du couvent de Meung.

Couvent de l'Isle-Bouchard :

p. 521 Lettre de M. de Richelieu à M. de Brienne, du 23 août 1769.

p. 521 Lettre de M. le duc de Choiseul à Brienne, du 27 octobre 1769.

593, Fougères, Bourgneuf — p. 594, Saint-Brieuc — p. 595, Poitiers — p. 596, Niort — p. 597, Loudun — p. 598, Châtellerault — p. 599, Parthenay — p. 600, Saint-Maixent — p. 601, Thouars — p. 602, Angoulême — p. 603, Saintes — p. 604, Angely — p. 605, Pons — p. 606, Cognac — p. 608, Barbezieux.

p. 611 Dénombrement des religieux Cordeliers des couvents qui composent la grande Province de Touraine.

Parthenay :

p. 618 Lettres des officiers municipaux de Parthenay pour la conservation de cette communauté.

Châteaudun :

p. 619 Requête adressée à la Commission par les officiers municipaux de Châteaudun, le 3 novembre 1767.

p. 623 Lettre de M. de Cypierre, intendant d'Orléans, à M. d'Ormesson, Conseiller d'Etat, intendant des Finances, du 20 janvier 1768.

p. 627 Lettre du P. Temporel, des Cordeliers de Châteaudun, à M. d'Ormesson, Conseiller d'Etat, intendant des Finances, 28 décembre 1767.

Le Mans :

p. 631 Lettre des officiers municipaux de la ville du Mans à M. de Reims.

Vannes :

p. 635 Lettre du P. Arnoult, religieux Cordelier, à Brienne, du 20 août 1769.

Province de France Parisienne :

p. 641 Lettre du P. Fontaine, Provincial, à M. de Reims, du 11 octobre 1766.

p. 642 Dénombrement des couvents et religieux qui composent cette Province.

Couvent de Château-Thierry :

p. 644 Requête adressée à la Commission par les officiers municipaux de la ville de Château-Thierry.

Couvent de Magny :

p. 646 Lettre de M. Lemarié, Lieutenant général, subdélégué de Magny, à Brienne, du 8 juin 1769.

p. 648 Requête des officiers municipaux et principaux bourgeois de la ville de Magny, à Brienne.

Province de Provence :

p. 649 Titre d'établissement de la Province de Saint-Louis-l'Evêque de la Province de Provence.

p. 654 Etat général des couvents des Cordeliers de ladite Province de Saint-Louis-l'Evêque.

Couvent d'Ollioules :

p. 660 Requête des maires et consuls d'Ollioules, adressée à la Commission.

Couvent de Draguignan :

p. 663 Lettre de M. d'Orléans à M. de Brienne, 24 août 1767.

p. 663 Lettre de M. Agay à l'évêque d'Orléans, 7 août 1767.

p. 665 Placet des maires, consuls et habitants de la ville de Draguignan adressé à la Commission, du 7 août 1767.

Couvent de la Tour d'Aigues :

p. 671 Lettre de M. de Lodève à Brienne, 21 juin 1768.

p. 672 Mémoire des Pères Observantins de la Tour d'Aigues (16).

Couvent d'Aubagne :

p. 675 Lettre d'un Cordelier pour la suppression du couvent d'Aubagne à M. de Reims, du 16 septembre 1766.

Affaire des religieux de Saint-Pierre-de-Canon :

p. 677 Lettre de Brienne au premier président d'Aix, 10 mars 1767.

p. 678 Réponse de M. de la Tour, 7 avril 1767.

p. 681 Rapport sur l'affaire des religieux de Saint-Pierre-de-Canon, du 11 mai 1767.

p. 684 Avis de la Commission.

p. 687 Lettre de M. l'évêque d'Orléans à Brienne, du 21 février 1767.

p. 687 Mémoire en forme de lettre contenant les éclaircissements qui ont été pris sur les plaintes portées contre les religieux de Saint-Pierre-de-Canon.

p. 701 Lettre de M. le Comte de Saint-Florentin à Brienne, du 9 février 1768.

p. 702 Copie d'une lettre écrite le 9 février 1768 à M. le Comte de Saint-Florentin par M. de la Tour, intendant de la généralité de Provence.

p. 706 Lettre du Provincial de la Province de Saint-Louis et des députés à M. de Reims.

p. 707 Lettre du P. Thibout, Gardien de Saint-Pierre-de-Canon, à M. de Reims.

p. 708 Règlement fait en discrétoire le 16 mai 1776 sur ce qu'on doit donner journellement aux pensionnaires de Saint-Pierre-de-Canon.

Pierre CHEVALLIER,
Docteur ès-Lettres,
Professeur au Lycée de Troyes.

(16) Adde. B. Nat., ms. fr. 13850. Lettres patentes de suppression (mai 1770), fol. 295-299.

LACORDAIRE
ET MONSEIGNEUR DE QUELEN

—

Monseigneur de Quelen, archevêque de Paris de 1821 à 1839, n'a pas été étranger à l'entrée de Lacordaire dans les Ordres et à l'orientation de sa vie sacerdotale. C'est lui, notamment, qui lui permit, en lui confiant la chaire de Notre-Dame en 1835, de réaliser pleinement ses dons d'orateur et d'exercer une influence considérable sur son temps. Ils « s'aimèrent » véritablement l'un et l'autre, comme on disait volontiers à l'époque. Malheureusement, leurs tendances différentes et leurs caractères les mirent en opposition à deux reprises : à propos des conférences de Lacordaire à Stanislas en 1834 et, plus tard, en 1837, à l'occasion de la réponse qu'il fit aux *Affaires de Rome* de La Mennais et que n'approuva pas l'archevêque. Cependant, la soumission finale de Lacordaire les rapprocha de nouveau en 1839 et, quand Monseigneur de Quelen fut mort quelques mois plus tard, Lacordaire n'hésita pas à exprimer, à plusieurs reprises, les sentiments de reconnaissance, de respect et d'affection qu'il lui gardait. Ce sont ces vicissitudes de leurs rapports que nous voudrions étudier ici (1).

***

Quand Lacordaire, alors jeune avocat, se décida, en 1824, à entrer au Séminaire Saint-Sulpice, il voulut se présenter à l'archevêque de Paris et solliciter auprès de lui une demi-bourse, afin d'être moins à charge à sa mère. L'avocat dont il était alors le collaborateur, et qui était son compatriote bourguignon, M. Guillemin, le présenta à l'un des grands vicaires, M. Borderies (2), qui, après s'être assuré du

(1) Nous les avons évoquées dans des passages dispersés de notre ouvrage, *Monseigneur de Quelen... Son rôle dans l'Eglise de France de* 1815 *à* 1839. (Cf. t. I, 1955, p. 261-263, et t. II, 1957, p. 101-105, 152-157, 183-187, 240-243, 258-260). Nous voudrions ici non seulement réunir ces pages, mais les compléter sur plusieurs points.

(2) Borderies (Etienne). Né à Montauban le 24 janvier 1764, il était professeur au collège Sainte-Barbe au moment de la Révolution. Non jureur, il continua d'exercer son ministère à Paris ou dans la région parisienne jusqu'au Concor-

sérieux de sa décision, l'amena aussitôt auprès de Monseigneur de Quelen. Celui-ci le reçut « avec bonté et avec grâce ». « Il me demanda, raconte Lacordaire (3), quel était mon diocèse, et si c'était bien ma volonté de m'agréger au sien. Sur ma réponse affirmative, il me dit qu'il en écrirait à l'évêque de Dijon, en m'invitant à le faire de mon côté. Puis il ajouta : « Vous défendiez au barreau des causes d'un intérêt périssable; vous allez en défendre une dont la justice est éternelle. Vous la verrez bien diversement jugée parmi les hommes; mais il y a là-haut un tribunal de cassation où nous la gagnerons définitivement. » « C'était — ajoute Lacordaire — la première fois que je voyais un évêque; son palais devait être détruit (4), son affection pour moi fut comme celle d'un père, indestructible. » Retenons, dès maintenant, ce témoignage rendu par Lacordaire, vers la fin de sa vie, au prélat qui lui avait ouvert les portes du sanctuaire.

« Avant de congédier Lacordaire, — poursuit le biographe de ce dernier, Théophile Foisset, — M. Borderies lui fit écrire sous sa dictée une supplique à l'évêque de Dijon pour solliciter son excorporation, sur ce motif que le signataire, né à Recey-sur-Ource, obtenait « des bontés de Monseigneur l'archevêque de Paris une demi-bourse au séminaire de Saint-Sulpice ». On ignore ce que l'archevêque avait ajouté de sa main à l'appui de la requête, mais il est permis de présumer qu'il écrivit de manière à en assurer le succès, qui, du reste, ne se fit point attendre. M. de Quelen jouissait dès lors de la plus haute autorité morale au sein de l'Eglise de France. L'évêque de Dijon, M. de Boisville (5), heureux d'avoir cette occasion d'être agréable à l'archevêque, envoya l'*exeat* sans prendre aucune information. Il devait dire plus tard, en s'excusant : « Que voulez-vous ? Il m'avait écrit une lettre si simple, à laquelle il ne manquait que des fautes d'orthographe; je l'avais pris pour le plus grand nigaud de mon diocèse. » — « Il en avait le droit, disait en riant le P. Lacordaire à Sorèze : figurez-vous que j'avais commencé ma lettre par un participe présent » (6).

Au cours de son séminaire, deux ans plus tard, en 1826, Lacordaire eut le désir d'entrer au noviciat des Jésuites, qui se trouvait

dat. En 1802, il fut nommé premier vicaire de Saint-Thomas d'Aquin. où il se signala par l'influence de ses catéchismes. En octobre 1819, il devint vicaire général de Paris et, en mars 1829, évêque de Versailles. Il mourut du choléra le 4 août 1832. Cf. F. DUPANLOUP, *Vie de Mgr Borderies*, Paris, 1904.

(3) *Notice sur le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, cité par Th. FOISSET, *Vie du R.P. Lacordaire*, p. 65.

(4) Allusion aux deux dévastations successives de l'archevêché, en juillet 1830 et en février 1831.

(5) Jean-François Martin de Boisville (1755-1829), évêque de Dijon de 1822 à 1829. Cf. *Dictionnaire de Biographie française*, t. VI, col. 870.

(6) Th. FOISSET, *Vie du R.P. Lacordaire*, p. 66-67.

alors à Montrouge. Il s'en ouvrit à Monseigneur de Quelen et lui en demanda la permission, mais l'archevêque n'hésita pas à la lui refuser, non pas par hostilité d'ailleurs contre les Jésuites qu'il honorait volontiers, mais parce qu'il voulait conserver à son diocèse les espoirs qu'il mettait en l'abbé Lacordaire. « Il aimait l'abbé Lacordaire, écrit Foisset (7); il le regardait comme une de ses conquêtes personnelles; il n'était pas insensible à l'honneur que ce jeune prêtre pourrait faire un jour à son épiscopat ». Lacordaire n'insista pas et oublia, semble-t-il, cette idée passagère. Il reçut le sous-diaconat la veille de Noël 1826 et fut ordonné prêtre le 22 septembre 1827, par Monseigneur de Quelen lui-même, dans la chapelle de l'ancien archevêché, près de Notre-Dame.

***

Quelle fonction allait recevoir Lacordaire au lendemain de son ordination ? Il semble que Monseigneur de Quelen ait voulu tout d'abord le nommer aumônier du collège Henri IV, à cause de sa connaissance des milieux universitaires, mais, par délicatesse, Lacordaire refusa le poste, pour ne pas évincer l'aumônier qui s'y trouvait alors. L'archevêque songea aussi à l'attacher soit à l'église Saint-Sulpice, soit à celle de la Madeleine. Théophile Foisset s'en indigne : « Il advint alors, écrit-il (8), une chose qui accuse profondément, ce semble, l'administration de Monseigneur de Quelen : l'abbé Lacordaire une fois prêtre, son évêque ne sut que faire de lui... » Mais l'accusation est toute gratuite (9). En songeant à Saint-Sulpice ou à la Madeleine, l'archevêque cherchait sans aucun doute à placer le jeune prêtre dans des communautés sacerdotales particulièrement choisies : à Saint-Sulpice, il y avait les fameux catéchismes, inaugurés dès l'époque du Consulat par l'abbé Frayssinous, l'abbé Gaston de Sambucy et l'abbé de Quelen lui-même, et qui eurent une si grande influence au cours du XIX[e] siècle, et à la Madeleine, l'abbé Dupanloup, qui était lui aussi l'objet des complaisances de l'archevêque, allait inaugurer une œuvre d'instruction religieuse pour les jeunes gens, qu'il appela délicatement, en l'honneur de Mgr Hyacinthe de Quelen, l'« Académie de Saint-Hyacinthe » et qui devint également célèbre.

Quoi qu'il en soit, et pour des raisons qui nous échappent, ni l'un ni l'autre de ces ministères ne furent donnés finalement à l'abbé Lacordaire. Mais l'archevêque, « amicalement attentif à [sa] desti-

(7) *Ibid.*, p. 81.
(8) *Ibid.*, p. 82.
(9) Plus juste, le R.P. Noble écrit : « Monseigneur de Quelen qui, toujours, lui avait témoigné une grande bienveillance, voulut l'attacher au service paroissial de Saint-Sulpice ». (*L'Année dominicaine*, 1934, p. 139).

née » (10), se décida, le 24 janvier 1828, à le nommer chapelain des religieuses de la Visitation, au couvent qui était situé près du Jardin des Plantes. Bien que ce fût aussi une place de choix, car elle laissait à son titulaire, comme Lacordaire le désirait, le temps d'étudier et de méditer (11), ce n'était cependant qu'un poste d'attente. Mieux que personne, l'archevêque savait que le jeune prêtre, qui avait été élevé dans l'Université et qui avait partagé les doutes des milieux incroyants, était appelé à évangéliser le monde intellectuel. Aussi, dès le mois de septembre suivant, le chargea-t-il, ainsi que l'abbé Bouvier, d'une aumônerie au collège Henri IV, que Lacordaire accepta cette fois, parce qu'il ne s'y heurtait plus aux mêmes obstacles que l'année précédente. Monseigneur de Quelen écrivit, à cette occasion, à M. de Vatimesnil, ministre de l'Instruction publique : « J'ai donné, lui disait-il (12), à M.M. Bouvier et Lacordaire les pouvoirs spirituels pour exercer le saint ministère au collège royal Henri IV. Le choix de ces messieurs pour aumôniers ne pouvait être meilleur et j'ai lieu d'espérer que les élèves du collège ne souffriront pas du changement qui vient d'avoir lieu... » Il demandait même au ministre, à cause du nombre des élèves, la création d'un troisième poste d'aumônier (13).

L'abbé Lacordaire conservait d'ailleurs, en même temps, son aumônerie de la Visitation, qui n'était guère éloignée du collège et qui était peu absorbante (14). Mais, contrairement à ce qu'avait pu penser l'archevêque, les conditions morales, plus que matérielles, de ce ministère à Henri IV ne convinrent que très peu à Lacordaire. Il a avoué lui-même l'« abattement profond » qu'il ressentit lorsqu'il en fut chargé. Aussi n'y resta-t-il que jusqu'en 1830 (15).

*
* *

La révolution de juillet vint, en effet, bientôt modifier son orientation. Il abandonna à la fois la Visitation et Henri IV et, dès le mois d'octobre, collabora à l'*Avenir* que La Mennais venait de fonder. Cependant, les idées de ce journal, de tendance très libérale, in-

(10) *Ibid.*, p. 140

(11) « Lacordaire se plaisait énormément à la Visitation ». (H.-D. NOBLE, dans l'*Année dominicaine*, 1934, p. 142).

(12) Lettre du 12 octobre 1828. Archives de Monseigneur de Quelen, brouillon, dossier I.

(13) L'abbé Pradines fut attaché au collège, dès 1828, comme prêtre auxiliaire et fut nommé aumônier en titre l'année suivante.

(14) Sur son passage à la Visitation, voir les articles du R.P. NOBLE dans l'*Année dominicaine*, 1934, p. 139-144, 171-177, et 1938, p. 198-203.

(15) Cf. R. ZELLER, *L'aumônerie du lycée Henri IV...*, dans la *Vie intellectuelle*, t. XI, 1931, p. 52-55 ; H.-D. NOBLE, l'*Abbé Lacordaire au collège Henri IV*, dans l'*Année dominicaine*, 1935, p. 143-147, 185-189 ; 1938, p. 237-243.

quiétèrent vite les évêques et le nonce Lambruschini. Au printemps de 1831, La Mennais et ses amis entrèrent en outre en conflit avec le gouvernement. Désireux d'abattre le monopole universitaire, ils ouvrirent une école libre, mais furent condamnés en septembre par la Chambre des Pairs dont faisait partie l'un d'eux, Montalembert. Monseigneur de Quelen, inquiet de toute cette agitation, avait vu La Mennais au mois d'août, mais cette entrevue n'avait pas apaisé ses craintes. Il n'avait pas condamné l'*Avenir* pour ne pas soulever des difficultés avec le gouvernement, mais il avait suggéré au nouveau représentant du Saint-Siège, l'inter nonce Garibaldi, que le pape lui-même pourrait le faire.

Plus ou moins discrédité par l'attitude des évêques et du clergé, l'*Avenir* dut cesser de paraître en novembre 1831. C'est alors que les trois principaux rédacteurs, La Mennais, Lacordaire et Montalembert, décidèrent de se rendre à Rome pour exposer au pape ce qu'avaient été leurs idées et leur action et lui demander de se prononcer officiellement sur elles. Avant de quitter Paris, La Mennais et Lacordaire vinrent soumettre leur projet à Monseigneur de Quelen, mais celui-ci tenta de les en dissuader, en leur disant qu'ils n'obtiendraient qu'une condamnation ou, du moins, un silence désapprobateur (16). Ses observations ne firent d'ailleurs pas changer leur résolution et ils partirent.

Ils arrivèrent à Rome le 31 décembre 1831 et furent reçus par le pape qui décida de faire examiner leurs doctrines par des théologiens. Mais, comme il est d'usage à Rome, les consultations se prolongèrent. Lacordaire, las le premier de cette attente, rentra en France en mars 1832. La Mennais partit à son tour en juillet. Et c'est le 15 août que parut l'encyclique *Mirari vos* qui, sans nommer La Mennais et ses amis, condamnait les doctrines de l'*Avenir*. La Mennais, cette fois, se soumit, par une lettre du 20 septembre, adressée au cardinal Pacca, doyen du Sacré Collège, mais il fit bientôt comprendre à ses amis que sa soumission n'était qu'apparente ou provisoire, et c'est pourquoi Lacordaire rompit définitivement avec lui en décembre. Il quitta La Chesnaie, la résidence bretonne de La Mennais, sans avoir d'explication avec lui et en lui laissant seulement une lettre. Revenu à Paris, il se présenta à Monseigneur de Quelen « qui le reçut à bras ouvert, comme un enfant qui a couru quelque aventure périlleuse, et qui revient meurtri au logis paternel. — « Vous avez besoin d'un baptême, lui dit-il, et je vous le donnerai. » Il lui rendit l'aumônerie de la Visitation qu'il avait occupée au sortir du séminaire... » (17).

⁂

(16) Cf. notre ouvrage, *Monseigneur de Quelen...*, t. II, p. 102-103.
(17) R.P. CHOCARNE, *Le R.P. H. D. Lacordaire...*, t. I, 1880, p. 152.

L'année suivante, après un bref de Grégoire XVI à l'évêque de Rennes, le 5 octobre 1833, où le pape censurait des textes récents de La Mennais et déclarait attendre de lui une adhésion pleine et entière à l'encyclique de l'année précédente, Lacordaire crut bon d'écrire à Monseigneur de Quelen pour l'assurer de sa soumission. Celui-ci lui répondit avec affection, le 13 décembre (18) : « Déjà plus d'une fois, mon cher Lacordaire, je m'étais fait votre caution. Plein de confiance en votre parole, je n'ai jamais balancé à répondre, dans les occasions qui se sont présentées, de votre foi, de votre soumission et de votre amour filial envers l'Eglise, le Saint-Siège apostolique et l'auguste pontife qui l'occupe aujourd'hui si dignement. La lettre que vous venez de m'adresser, par laquelle vous voulez renouveler, d'une manière plus authentique encore, votre adhésion parfaite à l'encyclique du 15 août 1832, et selon les termes du bref du 5 octobre dernier à Monseigneur l'évêque de Rennes, n'est qu'un témoignage de plus de tous ces sentiments si nobles et si catholiques dont j'avais été si souvent le dépositaire. Votre lettre m'a profondément touché : en la lisant j'ai retrouvé les larmes de consolation que me fait souvent répandre devant Dieu l'union et l'admirable conduite du clergé de Paris. Actuellement, elles couleront encore plus douces; car j'ai le bonheur de vous annoncer, pour le tenir encore un moment secret entre nous, que vos amis, et celui-là même auquel vous avez été si généreusement fidèle, tout en le prévenant dans votre obéissance, vient de se rendre aussi au désir du Souverain Pontife et aux vœux de tout ce qu'il y a de vrais chrétiens. Son adhésion pure et simple à l'encyclique... part aujourd'hui pour Rome, ainsi que celle de l'abbé Gerbet. J'y joins votre lettre avec un bonheur inexprimable, parce que je crois qu'elle ne fera qu'ajouter à la joie de notre commun père ». Et Monseigneur de Quelen terminait par cette phrase où se retrouve toute sa tendresse ancienne pour Lacordaire : « Ce que vous me dîtes de personnel, mon cher ami, me va droit au cœur; je vous assure que je le méritais par la tendre amitié que vous m'avez toujours inspirée, et dont il m'est si doux de vous renouveler l'assurance ». Ainsi, malgré des « écarts » quelque peu compromettants, Lacordaire n'avait pas perdu le cœur de son archevêque.

***

Il était alors sur le point d'inaugurer son éclatant apostolat oratoire. C'est en janvier 1834, en effet (19), qu'il entreprit, au collège Stanislas, une série de conférences qui eurent un grand succès. On y

(18) *L'esprit de Mgr H.-L. de Quelen...*, 1847, p. 236-238.
(19) R.P. CHOCARNE, *ouvr. cité*, t. I, p. 169.

vit les célébrités de l'époque : Chateaubriand, Lamartine, Hugo, Berryer. La chapelle était trop petite pour contenir la foule qui s'y pressait; on montait, dit-on, sur des échelles pour écouter par les fenêtres.

Une partie du clergé ne tarda pas, d'ailleurs, à s'inquiéter à la fois de ce succès et de cette prédication, qui était d'un genre si nouveau. Il y eut des protestations telles que Monseigneur de Quelen, quoique très bienveillant à l'égard de Lacordaire, fut obligé de lui conseiller d'interrompre ses conférences. Après une entrevue qu'il eut avec lui, Lacordaire lui écrivit, le 21 mars, pour lui confirmer sa décision de ne plus parler à Stanislas (20). Il le remerciait aussi de toutes les preuves de compréhension et d'affection qu'il lui avait données depuis son entrée au séminaire, et surtout au moment de l'affaire de l'*Avenir*. « Hier, ajoutait-il, quand vous m'avez parlé, je vous ai encore reconnu : vous avez lutté en ma faveur plus que mille autres n'auraient eu le courage ou la volonté de le faire; mais il n'est pas en votre pouvoir de me soutenir jusqu'au bout... Une force immense est en jeu contre ceux qui ont pris part aux travaux d'une école célèbre (21), et quoique j'aie tout fait pour prouver mon obéissance à l'Eglise, quoiqu'on soit injuste et ingrat peut-être envers moi, je rends néanmoins justice à la défiance dont je suis victime. Elle est le résultat d'une crainte douloureuse excitée au fond des consciences... Rome s'est alarmée, cela suffit... » Et il annonçait sa ferme intention de couler désormais ses jours « dans une paix obscure ».

Pourtant, il est certain que Lacordaire parla encore plusieurs fois à Stanislas, que ce fût à la demande de l'archevêque ou, du moins, avec son autorisation. Mais les attaques persistèrent et émurent, cette fois, le gouvernement lui-même. Aussi, Monseigneur de Quelen invita-t-il le jeune orateur, vers la mi-avril, à mettre fin à sa prédication. Lacordaire s'inclina et en avertit l'archevêque par une lettre du 14 avril (22) : « ...Je ne me retire pas, lui disait-il, devant les intimidations ou les menaces du gouvernement; je regarderais comme une lâcheté et un acte de félonie envers Jésus-Christ d'ensevelir ma parole de prêtre pour complaire aux défiances plus ou moins avérées des puissances de ce monde... Je me retire..., Monseigneur, devant votre volonté, et votre seule volonté, sachant bien du reste que ce n'est pas non plus la peur du gouvernement qui vous fait agir et que vous n'avez consulté que vous-même... »

Lacordaire ne s'était cependant soumis qu'avec regret, parce que l'expérience de Stanislas lui avait, tout d'un coup, révélé sa véritable vocation d'orateur et qu'il l'avait accueillie d'enthousiasme. Aussi, en

(20) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, t. I, p. 519-521.
(21) Il s'agit évidemment de l'école de La Mennais.
(22) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, t. I, p. 288-289.

octobre, eut-il le désir de reprendre ses prédications à l'occasion de l'Avent, mais cette tentative fit surgir un premier nuage dans ses relations avec l'archevêque. Il vit, en effet, à ce sujet, Monseigneur de Quelen qui hésita et « ne lui exposa que des craintes : ...la division des esprits, la possibilité d'une fâcheuse intervention du gouvernement » (23). L'archevêque, pourtant, le laissa libre de sa décision. Mais, sur ces entrefaites, se produisirent de nouvelles récriminations, celle surtout de l'abbé Rauzan, ancien supérieur des missionnaires de France, qui était « extrêmement prévenu contre Lacordaire ». Bien que l'abbé Affre, de son côté, eût intercédé en sa faveur auprès de l'archevêque, celui-ci était de plus en plus hésitant. Aussi, Lacordaire écrivit-il, le 31 octobre, à Monseigneur de Quelen, une lettre d'un ton très vif (24) : « ...Je demande à l'Eglise, dans la personne de mon évêque, qu'elle m'accorde confiance, qu'elle rende honneur à mon sacerdoce... Monseigneur, je vous demande justice ; je revendique le seul bien du prêtre, le seul honneur du prêtre, la liberté de prêcher Jésus-Christ, jusqu'à ce qu'il soit établi que je manque à l'orthodoxie... »

Blessé dans sa dignité par cette « sommation », Monseigneur de Quelen « montra la modération la plus méritoire : modération à laquelle Foisset, si naturellement partial pour son ami dans ses démêlés avec son évêque, n'a pas hésité à rendre justice » (25). Il revendiqua seulement les droits de son autorité et permit à Lacordaire de parler, à la condition que ses conférences lui fussent soumises à l'avance : « Je crois être, dans mon diocèse, lui répondit-il le 5 novembre (26), le juge non seulement de la doctrine, mais encore de la méthode de l'enseignement religieux..., sans être obligé de libeller, à chaque réquisition qui me serait faite, la décision qu'il m'aurait semblé convenable de prendre à cet égard. Persuadé comme je le suis, après de longues et sérieuses réflexions, qu'il peut y avoir plus d'un inconvénient à ce que vos conférences soient reprises, à moins que vous ne les ayez soumises à une rédaction qui puisse elle-même soutenir un examen préalable, je ne saurais, sans cette condition, consentir à ce que vous recommenciez... »

Lacordaire préféra garder le silence et, dans un nouveau mouvement de vivacité, fit des reproches à l'archevêque (27) : « ...Je

(23) *Ibid.*, p. 296 sq. — C'est alors que Lacordaire écrivait à Foisset (15 octobre 1834) : « Monseigneur l'archevêque est faible ; il sera entouré, envenimé... Je m'expose à voir ma position morale cruellement et absurdement compromise ». (*Lettres à Th. Foisset*, t. I, p. 282).

(24) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, t. I, p. 303. Le texte complet de la lettre se trouve en appendice, p. 522-528.

(25) E. SEILLIERE, *Le cœur et la raison de Madame Swetchine*, p. 248-249.

(26) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, t. I, p. 305.

(27) *Ibid.*, p. 306-308.

regrette... que vous ayez jugé mon œuvre sans l'avoir connue. Après quelques jours d'amertume contre vous, j'ai pris le dessus; je ne vous en reparlerai jamais. J'avais compté sur deux hommes : le premier, je l'ai quitté parce qu'il trahissait les espérances de tous (28); le second me fait défaut, je ne compte plus que sur Dieu ». Monseigneur de Quelen ne répondit pas à cette manifestation de mauvaise humeur, mais Lacordaire ayant essayé ensuite, sur les conseils, semble-t-il, de l'abbé Dupanloup et de l'abbé Affre, de trouver un terrain d'entente, l'archevêque maintint son exigence.

***

Au début de 1835, la question se posa, pour l'archevêque, de savoir comment seraient reprises, au cours du carême suivant, les conférences de Notre-Dame qui avaient été faites, en 1834, par sept orateurs différents, mais qui n'avaient eu que peu de succès. Lacordaire lui-même en avait indiqué le défaut, pour se disculper de l'acusation de concurrence qu'on lui avait imputée. Cette organisation, avait-il écrit à Monseigneur de Quelen, « ne permet pas au public de s'intéresser à sept ou huit hommes qui viennent successivement lui débiter un discours sur des généralités. Je le dis franchement parce que c'est la pensée de tout le monde, même de vos orateurs, et qu'il faut avoir le courage de dire la vérité à ceux qui ne sont pas indignes de l'entendre » (29).

Etait-ce, comme on pourrait le supposer, — et ç'eût été d'ailleurs normal, — poser sa candidature pour les remplacer ? Peut-être, mais le conflit qui avait éclaté ensuite entre Lacordaire et l'archevêque à propos de la reprise des conférences de Stanislas, ne permettait plus guère à l'ancien orateur du collège d'espérer monter dans la chaire de Notre-Dame.

Quoi qu'il en soit, Monseigneur de Quelen n'avait pris encore aucune décision lorsque Lacordaire, en janvier, vint lui rendre visite. Quel espoir se cachait sous cette démarche ? On a dit qu'il venait pour obtenir une bourse d'études en faveur d'un jeune homme qui se destinait au séminaire (30). Ce ne fut certainement pas la raison principale de son audience. Pour Foisset, il vint sur l'invitation de deux prêtres qu'il avait rencontrés au jardin du Luxembourg et qui l'avaient pressé, l'un et l'autre, d'aller prendre les ordres de l'archevêque (31). De toute façon, la visite inopinée fut décisive. « Je trou-

(28) Il s'agit, on le comprend, de La Mennais.

(29) Cité par le P. Yves CONGAR, *Présence du Père Lacordaire*, dans *Le Monde*, 1er décembre 1960, p. 6. La lettre n'est pas datée.

(30) H.-D. VANDEVOORDE, 1835, *Lacordaire à Notre-Dame*, dans l'*Année dominicaine*, 1935, p. 67-68.

(31) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 311.

vai l'archevêque, raconta-t-il plus tard (32), qui se promenait dans sa chambre avec un air triste et préoccupé. Il ne me donna qu'un faible témoignage de bienvenue, et je me mis à marcher à ses côtés, sans qu'il proférât une parole. Après un assez long intervalle de silence, il s'arrêta tout court, me regarda d'un œil scrutateur et me dit : « J'ai dessein de vous confier la chaire de Notre-Dame, l'accepteriez-vous ? » Surpris, Lacordaire demanda vingt-quatre heures de réflexion, puis accepta. Il était entendu qu'il soumettrait à l'avance non pas le texte, mais le canevas de ses conférences. Monseigneur de Quelen poussa la bienveillance jusqu'à lui laisser le choix du Vicaire général qui aurait à l'examiner, et l'orateur choisit l'abbé Affre.

On s'est demandé quelle influence ou quelle considération avait pu décider si brusquement l'archevêque. Les uns ont cru que Madame Swetchine, qui « entretenait les meilleurs rapports » avec lui et qui, d'autre part, était la protectrice de Lacordaire, était intervenue directement (33). Mais Foisset assure qu'elle était alors en Russie, d'où elle ne revint que le 4 mars (34). Il croit plutôt, à la suite de Lacordaire lui-même, que Monseigneur de Quelen fut influencé par la lecture d'un mémoire de l'abbé Liautard, fondateur du collège Stanislas et, depuis 1824, curé de Fontainebleau. Dans ce document, l'abbé Liautard, qui critiquait plusieurs aspects de l'administration de l'archevêque, allait, à propos de l'arrêt des conférences de Stanislas, jusqu'à le taxer « d'inintelligence et de faiblesse » (35). Lorsque Lacordaire vint chez Monseigneur de Quelen, celui-ci achevait la lecture de « ces diatribes » (36). « Quand il me vit arriver, ajoute Lacordaire dans son récit (37), à l'heure même où il était tout ému du jugement porté sur son administration par un homme d'esprit, il est probable que cette coïncidence, presque merveilleuse tant elle était imprévue, le frappa comme un avertissement de Dieu, et qu'un éclair rapide, traversant son esprit, lui montra, dans mon élévation

(32) *Le Testament du P. Lacordaire*, publié par le comte de Montalembert, 1870, p. 80-81. Cf. Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 312.

(33) M.-J. ROUET DE JOURNEL, *Une Russe catholique, Madame Swetchine*, 1929, p. 258.

(34) *Ouvr. cité*, p. 312, note 1.

(35) L'abbé Liautard avait dû être renseigné par ses anciens collaborateurs de Stanislas, notamment l'abbé Buquet, préfet des études, qui écrivait à Lacordaire, le 18 février 1837 : « Il y a trois ans je pris la liberté d'écrire à Monseigneur l'archevêque de Paris, pour essayer de lui faire connaître la vérité sur vous et sur votre enseignement... Peut-être ai-je contribué à dissiper les absurdes préjugés dont il était prévenu à votre égard, et c'est une des actions dont je me féliciterai, je vous l'avoue, toute ma vie... » (*Revue Lacordaire*, janvier 1913, p. 80).

(36) H.-D. VANDEVOORDE, 1835, *Lacordaire à Notre-Dame*, dans l'*Année dominicaine*, 1935, p. 69.

(37) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 313; *Le Testament...*, p. 82.

à la chaire métropolitaine des conférences, une éclatante réponse à ses ennemis personnels » (38).

Peut-être, la décision de Monseigneur de Quelen fut-elle moins subite et la rencontre moins « merveilleuse » que ne le croyait Lacordaire. Foisset lui-même en convient : « Le double avis, écrit-il, donné à ce dernier d'aller voir l'archevêque prouve que le changement des dispositions de M. de Quelen à son endroit était connu déjà de plusieurs ». Ne peut-on pas croire même que ce double avis venait indirectement de lui ? En tout cas, Monseigneur de Quelen sut imposer sa décision aux adversaires de Lacordaire et « il fut surpris du peu d'opposition qu'il rencontra » auprès d'eux.

*
* *

Lacordaire a raconté comment, dès la première conférence, il conquit l'archevêque qui ne l'avait pas encore entendu (39) : « Je montai en chaire, non sans émotion, mais avec fermeté et je commençai mon discours, l'œil fixé sur l'archevêque qui était pour moi, après Dieu, mais avant le public, le premier personnage de cette scène. Il m'écoutait, la tête un peu baissée, dans un état d'impassibilité absolue, comme un homme qui n'était pas seulement spectateur et juge, mais qui courait des risques personnels dans cette solennelle aventure. Quand j'eus pris pied dans mon sujet et dans mon auditoire, que ma poitrine se fut dilatée sous la nécessité de saisir une si vaste assemblée d'hommes, il m'échappa un de ces cris dont l'accent, lorsqu'il est sincère et profond, ne manque jamais d'émouvoir. L'archevêque tressaillit visiblement. Une pâleur qui vint jusqu'à mes yeux couvrit son visage. Il releva la tête et jeta sur moi un regard étonné. Je compris que la bataille était gagnée dans son esprit... Tout proche encore des jours où il avait vu tomber son palais, caché encore lui-même dans les murs étroits d'une cellule de couvent, le prélat reparaissait donc à Notre-Dame avec la majesté d'un évêque, entouré de son peuple et lui faisant entendre, sous une forme populaire, par une bouche acceptée, les enseignements d'une religion vaincue la veille avec une monarchie de quatorze siècles et incapable, croyait-on, de ressaisir jamais l'empire des esprits ! C'était une noble réponse au sac de l'archevêché ! »

Si Monseigneur de Quelen était personnellement gagné, le vieux

(38) Monseigneur de Quelen, « mieux informé de la valeur des conférences de Stanislas », avait su aussi que la jeunesse des Ecoles avait été attristée de la non reprise de ces conférences. (H.-D. VANDEVOORDE, *art. cité*, dans l'*Année dominicaine*, 1935, p. 68).

(39) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 318-319; cf. E. SEILLIERE, *Le cœur et la raison de Madame Swetchine*, p. 253-254.

clergé résista encore. « Sans rien spécifier, écrit Foisset (40), sans attaquer directement aucune des propositions du prédicateur, on se récriait en termes généraux contre l'inexactitude théologique de son langage... On l'accusait surtout de parler des choses de la religion dans un esprit trop *moderne*... La jalousie, l'esprit de rivalité, mais surtout l'esprit de parti (je sais ce que je dis), eurent grandement part à ce concert de clameurs et de blâmes... Il faut dire à la louange de M. de Quelen qu'il tint ferme longtemps contre ces attaques, d'où qu'elles vinssent. Il avait assisté en personne à ces conférences si controversées et toujours il en était sorti charmé. Plus il s'était défié du succès, plus il en jouissait. Plus aussi il se savait gré d'un choix uniquement dû à son inspiration propre... »

Quand, le 26 avril 1835, Lacordaire eut achevé de prononcer sa dernière conférence, l'archevêque, « se levant avec cette majesté que ceux qui l'ont vu une fois n'oublieront jamais », prit la parole pour remercier le prédicateur, à qui, dit-il, « Dieu a départi la piété, l'éloquence et, plus encore, cette vertu qui fait les prêtres : l'obéissance ». Le même jour, il le nomma chanoine honoraire de sa cathédrale et lui annonça cette nouvelle par la lettre suivante (41) :

« Mon cher abbé. La carrière que, Dieu aidant, vous venez de fournir dans l'église *Notre-Dame de France* (42), d'une manière si brillante et, je l'espère, non moins fructueuse, nous fait désirer, au chapitre de Paris et à moi, de contracter avec vous des liens de confraternité qu'il est bien doux à un ami de former. Par la puissance de la parole, vous avez déjà pris, en quelque sorte, possession de la vaste nef de la métropole ; son chœur et son sanctuaire vous seront ouverts par les provisions que je joins ici. Je n'ai pas besoin de vous dire combien je suis heureux... de vous rapprocher de moi davantage, de vous associer à ce qu'il y a de plus vénérable dans le clergé du diocèse et de vous donner, le premier, avec toute l'affection et la tendresse que vous me connaissez, *salutem in osculo sancto.* » Il n'était guère possible, on le voit, d'exprimer des sentiments plus affectueux ni d'effacer avec plus de délicatesse les froissements de l'année précédente.

⁂

Monseigneur de Quelen pria aussi Lacordaire de prêcher la station de carême de 1836. Les attaques, cependant, continuaient contre l'orateur. Ses conférences « étaient dénoncées comme hétérodoxes par un écrit public d'un vicaire général de Lyon, M. Cattet. Une censu-

(40) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 343-345.
(41) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 345-346.
(42) Expression que Lacordaire lui-même avait employée dans l'une de ses conférences.

re semblable s'était élaborée à Toulouse et avait été envoyée, sous forme de propositions soi-disant condamnables, à l'*Ami de la Religion* qui, d'ailleurs, ne les inséra pas et défendit, par la plume de M. Affre, le conférencier de Notre-Dame. A Paris, Mgr Cottret, évêque de Caryste, menaçait aussi de publier deux volumes contre Lacordaire » (43). Mais ni l'archevêque, ni le conférencier ne reculèrent, du moins avant le carême de 1836.

Cependant, Lacordaire était inquiet de ces critiques. Profondément atteint aussi par la mort de sa mère qui survint le 2 février 1836, il décida de se retirer quelque temps à Rome après le carême, pour y méditer sur sa mission et raffermir sa science théologique. Il en avait demandé la permission à Monseigneur de Quelen qui en avait été surpris. « Monseigneur a été atterré, lui écrivit même l'abbé Buquet (44), et profondément affligé de cette nouvelle, à laquelle il ne s'attendait nullement. Il parlait de vous de temps en temps et toujours en termes d'amitié et d'attachement. » Et, après l'avoir informé que l'archevêque l'avait défendu contre son contradicteur, Mgr Cottret, il ajoutait : « Je savais... qu'il vous destinait le canonicat que M. Letourneur laisse vacant. Il était vraiment dans les meilleures dispositions à votre égard, ce n'était sans doute que justice. Il aimait à penser au moment où vous reparaîtriez dans la chaire de Notre-Dame, lorsque votre lettre lui tombe à l'improviste et vient détruire toutes ses espérances. Il disait entre autres choses : « Dans quel embarras me jette l'abbé Lacordaire ? Qui veut-il donc que je mette à sa place ? » Il sent très bien que si vous ne revenez pas, c'est une œuvre manquée... » Monseigneur dit, d'ailleurs, à Lacordaire lui-même, qui l'a reconnu (45), que « c'était une faute, que je ne retrouverais pas, quand je voudrais, le poste d'honneur dont j'entendais m'éloigner... » (46).

Le succès des conférences de 1836 fut encore plus grand que la première fois. A la fin de la station, l'orateur annonça son projet de retraite provisoire : « Je laisse, dit-il, entre les mains de mon évêque cette chaire de Notre-Dame désormais fondée, fondée par lui et par vous, par le Pasteur et par le peuple. Un moment ce double suffrage a brillé sur ma tête. Souffrez que je l'écarte de moi-même, et que

(43) H.-D. NOBLE, *La vocation dominicaine du P. Lacordaire*, dans la *Revue Lacordaire*, janvier 1913, p. 15.

(44) *Revue Lacordaire*, janvier 1913, p. 79-84. L'abbé Buquet tenait ces renseignements de M. Eglée, secrétaire de l'archevêché.

(45) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 352.

(46) On raconta que Lacordaire avait été mandé à Rome « pour y rendre compte de sa doctrine ». L'abbé Affre, vicaire général de Paris, démentit officiellement cette assertion dans une note que publia l'*Ami de la Religion* du 7 juin 1836. Cf. *Revue Lacordaire*, janvier 1913, p. 79.

je me retrouve seul quelque temps devant ma faiblesse et devant Dieu. »

Se levant alors, comme l'année précédente, Monseigneur de Quelen joignit aux plus grands éloges l'expression de ses regrets (47). « Oui, alleluia ! dit-il. Louez Dieu ! Et comment ne le louerions-nous pas... de ce qu'il a daigné susciter pour vous, tout exprès, un *prophète nouveau*, un prédicateur dont la voix, plus amie encore qu'éloquente, s'est mise en rapports avec vos intelligences et a remué au fond de votre âme cette fibre chrétienne qui n'a été, qui n'est encore peut-être, qui ne sera jamais qu'émoussée !... Mais nous vous disions, Messieurs, qu'ici-bas nous ne chantions que sur un ton mélancolique. Hélas! cette mélancolie augmente encore à la fin de ces conférences. Car, vous l'avez entendu, ce ministre docile nous sera enlevé pour quelque temps. Malgré les résistances de notre cœur, il ira porter au loin ses méditations. Il ira dans la Ville éternelle, au pied du tombeau des saints Apôtres, au pied du Père commun des fidèles, pour lui rendre compte de ce qu'il a vu et de ce qu'il a fait...(48). Il emporte avec lui toutes nos bénédictions, tout notre souvenir, tout notre intérêt. Il nous reviendra bientôt, chargé des bénédictions que possède le noble vieillard qui préside à toute l'Eglise. Il reviendra avec un zèle nouveau, retrempé au tombeau des Apôtres qui, les premiers, apportèrent la foi et la scellèrent de leur sang... »

Pouvait-on donner une plus complète approbation et exprimer à la fois tant de regrets et tant d'espérances ? Monseigneur de Quelen avait déjà manifesté ces sentiments dans une lettre de recommandation qu'il avait écrite au cardinal Lambruschini, Secrétaire d'Etat de Grégoire XVI (49) : « Je regarde, lui avait-il dit, comme un devoir de vous prévenir que l'abbé Lacordaire se propose d'aller à Rome après sa station de conférences... Son projet est d'y passer quelques années dans la retraite et l'étude pour se perfectionner dans la ville centre de la catholicité, des lumières et de l'autorité, afin de revenir, s'il plaît à Dieu, reprendre le cours de ses instructions. Il aura l'honneur de se présenter devant vous. J'ose vous assurer maintenant que c'est un prêtre vertueux, plein de candeur et de franchise, séparé tout à fait de ce malheureux maître (50) pour lequel il n'a gardé que ce que le cœur et la reconnaissance ne lui permettaient pas d'abjurer. Les bontés que l'on aura pour lui à Rome tourneront au profit de la religion. Nous avons été encore plus contents cette

(47) Th. FOISSET, *ouvr. cité,* p. 351-352.

(48) Phrase peut-être un peu ambiguë, qui a pu, dans une certaine mesure, susciter les bruits que nous avons rapportés à la note 46.

(49) Archives de Monseigneur de Quelen, dossier I. sans date, brouillon.

(50) La Mennais.

année que l'année dernière et vous ne pouvez pas vous faire une idée de la foule qu'il a attirée à Notre-Dame. Veuillez me permettre de vous le recommander et de vous prier de réclamer pour lui la bienveillance du Saint-Père... »

***

Au début de son séjour à Rome, Lacordaire écrivit plusieurs fois à Monseigneur de Quelen, qui lui répondit, et leurs rapports, malgré les regrets de l'archevêque, restèrent confiants (51). Dans une de ses lettres, Lacordaire se crut « tellement sûr du cœur de son archevêque » (52) qu'il n'hésita pas « à lui faire part du mauvais effet que produisait à Rome sa persistance à ne point paraître à la cour de Louis-Philippe ». Mais Monseigneur de Quelen, dont la position était inébranlable, se contenta de lui répondre qu'il ne sera « prêt à obéir » que « lorsqu'on aura commandé » (il voulait dire : le Saint-Père). Et il ajoutait, montrant à Lacordaire qu'il lui conservait toute son affection et aussi toute sa protection contre ses adversaires : « M. Affre m'avait en effet donné de vos nouvelles, mon cher ami, elles étaient si satisfaisantes que je lui ai demandé de les publier, ce qu'il a fait à la satisfaction générale. J'espère que nos censeurs se le tiendront pour dit et qu'ils nous laisseront en repos. Vous ne pouvez pas vous douter du bonheur que j'éprouve à vous savoir content ; jouissez de ce calme et revenez-nous préparé à continuer la belle lutte où vous avez montré tant de zèle et de labeur. »

Monseigneur de Quelen se trompait sur la volonté de silence des « censeurs » et peut-être sur sa propre force de résistance. Il semble, en effet, que les adversaires de Lacordaire aient profité de son absence « pour faire revivre les premiers scrupules de l'archevêque au sujet de la prédication nouvelle » (53). En outre, quelques mois plus tard, la publication des *Affaires de Rome* de La Mennais amena, par contre-coup, dans leurs relations, une véritable crise, presque une rupture.

Dès qu'il connut le projet de La Mennais de publier cet ouvrage, et avant même de l'avoir lu, Lacordaire voulut riposter par une *Lettre sur le Saint-Siège*, qui serait une adhésion définitive aux décisions pontificales de 1832. Sa brochure fut approuvée par Grégoire XVI, qui s'en déclara très satisfait. Lacordaire voulut la soumettre aussi à Monseigneur de Quelen, « sans douter un instant de son

(51) E. SEILLIERE, *Le cœur et la raison de Madame Swetchine*, p. 258.

(52) H.-D. NOBLE, *La vocation dominicaine du P. Lacordaire*, dans la *Revue Lacordaire*, janvier 1913, p. 18-19.

(53) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 361.

adhésion » (54). La réponse de l'archevêque lui parvint en janvier 1837. A sa grande surprise, Monseigneur de Quelen contestait formellement l'opportunité de sa publication. L'ouvrage de La Mennais, lui disait-il, n'obtenait que peu de succès; le mieux était de n'en pas parler. Piqué au vif, Lacordaire vit dans cette attitude le résultat de la conjuration de ses adversaires et, coup sur coup, il écrivit à l'archevêque deux lettres, des 5 et 14 janvier, dont le ton montait, de l'une à l'autre (55).

Dans la première, il se soumettait, non sans indiquer d'ailleurs qu'il préférait renoncer à publier son œuvre plutôt que de la voir corriger : « ...Si Votre Grandeur trouve des objections contre la publication immédiate, ou pense que certaines choses sont inopportunes, je la prie de jeter le manuscrit au feu, et qu'il n'en soit plus question. Je ne veux pas l'imprimer sans son consentement, et je ne puis non plus accepter des changements faits loin de moi, qui transformeraient l'expression droite et libre de ma pensée, en une sorte de pièce écrite dans les bureaux et par ordre... » Dans la seconde, tout en remerciant Mgr de Quelen de l'appui qu'il lui avait donné, Lacordaire relevait avec vivacité les incompréhensions qui les séparaient : « Il y a, entre nos deux manières d'être et de sentir, de concevoir ce temps et ses remèdes, un dissentiment profond aussi clair que le jour. Je ne suis pas votre homme, l'homme de votre intelligence; vous appartenez à une époque et moi à une autre. Voilà la vérité. Et, par conséquent, Monseigneur, vous ne pouvez croire à moi, ni me donner l'appui sans retour dont j'ai besoin contre des adversaires dont la passion et le nombre me sont trop connus... » Et, après lui avoir annoncé sa décision formelle de ne pas revenir à Paris, il ajoutait : « Je ne veux plus exposer [l'honneur de mon sacerdoce] aux reproches de ceux que votre présence même ne retient pas dans leurs accusations. Un moment viendrait où cette solidarité devrait être expressément acceptée ou rejetée par vous et le danger d'une si haute alternative est trop grand pour ma tête. Vous avez assez fait en ma faveur. Il est temps que je m'arrête de moi-même avec respect et que j'épargne à votre sagesse le moment inévitable de vous sacrifier à moi ou de me sacrifier à vous... » (56).

A la décision de Monseigneur de Quelen de ne pas publier, du moins sans corrections, la *Lettre sur le Saint-Siège*, on a voulu trouver des raisons uniquement politiques (57). Madame Swetchine, qui

(54) E. SEILLIERE, *ouvr. cité*, p. 259.
(55) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 371 sq.
(56) Nous citons ce texte d'après H.-D. NOBLE, *La vocation dominicaine du P. Lacordaire*, dans la *Revue Lacordaire*, janv. 1913, p. 23 sq.
(57) Cf. H.-D. NOBLE, *ibid.*, p. 12 sq; Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 389-390; J. RIDEL, *Lacordaire et Madame Swetchine*, dans *Annales de Bourgogne*, janvier-mars 1956, p. 7-32; etc..

avait vu l'archevêque, expliquait pourtant à Lacordaire, dans des lettres des 19 et 21 janvier, que Monseigneur de Quelen, l'abbé Affre et elle-même avait trouvé, dans cet ouvrage, des assertions hasardeuses et des manques de précision (58). Et Monseigneur de Quelen, à son tour, fit tenir à Lacordaire une note, du 18 janvier, où il lui exposait les motifs qui s'opposaient à la publication (59). Il y disait, en particulier, que les ménagements avec lesquels il traitait La Mennais le feraient accuser de nouveau d'être resté sous son influence; que, d'autre part, « un grand nombre de passages ont été remarqués et soulignés (60) comme ne présentant pas un sens assez clair » ; et qu'enfin un passage pourrait compromettre le gouvernement français avec les puissances ». Il affirmait, d'ailleurs, qu'en soulevant ces objections, il n'entendait que sauvegarder la réputation de Lacordaire, « pour ménager... les ressources que l'Eglise de Dieu peut se promettre de [ses] moyens, de [sa] candeur et de [sa] vertu ».

Quelques jours plus tard, le 9 février, Lacordaire obtint une audience de Grégoire XVI, qui lui témoigna de nouveau sa satisfaction. Il ne s'en prévalut d'ailleurs pas pour passer outre aux critiques de Monseigneur de Quelen. Mais il lui écrivit le lendemain, 10 février, pour lui dire, comme le 14 janvier, que s'il acceptait que son ouvrage fût détruit, son intention était de « se séparer » de lui à l'avenir (61) : « [Votre Grandeur] doit comprendre d'elle-même que je ne puis rester dans une situation qui me mettrait sans cesse entre sa disgrâce ou l'impossibilité d'agir selon ma conscience. Je trouve à Rome la paix, la sécurité, la vie, le loisir, l'éloignement des intrigues, les moyens de servir l'Eglise sans m'exposer à des catastrophes : que puis-je souhaiter de plus ?... Prêt à me séparer de Votre Grandeur sans savoir si je la reverrai jamais, je jette malgré moi les yeux en arrière ; je songe à tant de choses qui m'unissaient à vous, et à ces obstacles *sourds* mais *radicaux* qui ont toujours empêché que nous ne nous entendissions dans les dernières profondeurs de la vie. » A cette décision formelle, enrobée d'ailleurs de regrets, il ajoutait en outre l'expression de sa déférence : « C'est une consolation pour moi de vous quitter quand il ne me fallait qu'un peu de patience pour vous voir assurer ma carrière, au moins sous quelques rapports importants; c'en est une autre de vous laisser, dans le sacrifice que je vous fais d'un écrit auquel je tenais, un dernier souvenir de mon obéissance et de mon respect... »

(58) E. SEILLIERE, *ouvr. cité*, p. 265.

(59) Voir cette note dans FOISSET, *ouvr. cité*, p. 530.

(60) Vraisemblablement par l'abbé Affre, chargé de cette besogne à l'archevêché.

(61) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 381, 394-395. Cf. J. RIDEL, *art. cité*, p. 29, note 2.

Mais, le même jour, 10 février 1837, Lacordaire, écrivant à Madame Swetchine, manifestait plus de rancœur à l'égard de l'archevêque, rejetant les raisons que celui-ci lui avait données dans sa note et lui attribuant surtout des arrières-pensées politiques (62) : « ...Il est certain que la prudence la plus naturelle exigeait que je me maintinsse dans les bonnes grâces de Monseigneur l'Archevêque, et il a fallu qu'il y mît un prix trop élevé pour que j'y renonçasse et aussi que j'entrevisse très bien leur peu de solidité réelle... [Il] représente l'ancienne Eglise de France, et il n'a jamais aspiré qu'à la rétablir avec ses conditions de royauté absolue et d'aristocratie prédominante (63). Voilà le fond de sa vie et de ses espérances. Comment accepterait-il un homme qui croit à une Eglise nouvelle et à une monarchie nouvelle ?... Qu'est-ce qui a blessé Monseigneur l'Archevêque dans mon écrit ? Est-il un enfant qui ne le verrait ? Et me croit-il assez simple pour attribuer sa conduite aux motifs développés dans sa note ? Que je fusse *gallican* et *légitimiste*, et dans dix ans, je serais le premier homme du clergé de France. Au lieu de cela, je serai abreuvé de dégoûts, à moitié banni, incertain de ma vie et de ma réputation jusqu'au tombeau... (64). Etant ce que je suis, il vaut mieux me poser seul à la face de tous, recevant au corps les flèches de la haine, vivant et mourant comme je le pourrai. Ce sort me plaît, parce qu'il est de mon devoir de l'accepter, et aussi parce qu'il est impossible de ne pas préférer, *voluptueusement parlant*, la sincérité à tout... Monseigneur l'Archevêque a cru me dominer par le besoin que j'avais de lui et par le côté docile de mon être ; il aurait fallu pour cela me respecter davantage et connaître davantage le prix des hommes. »

***

Madame Swetchine, qui était la confidente de cette amertume, voyait les choses avec plus de sagesse et d'impartialité : « Je ferai ce que vous voudrez, écrivait-elle à Lacordaire le 18 avril (65), je ne prendrai jamais l'initiative pour parler de vous à M. l'Archevêque, je n'entretiendrai jamais son espoir de votre retour, je ne vous en parlerai plus jamais à vous-même ; seulement, une dernière fois,

(62) J. RIDEL, *art. cité*, p. 30, a rétabli le texte qui avait été modifié, dans certains passages, par de FALLOUX, *Correspondance du R.P. Lacordaire et de Madame Swetchine*, p. 226-227. Le R.P. NOBLE, *La vocation dominicaine du P. Lacordaire*, dans la *Revue Lacordaire*, janvier 1913, p. 24, avait suivi de Falloux.

(63) Expressions au moins exagérées que peut seule expliquer la rancune.

(64) Là encore, on voit l'exagération. L'avenir le plus proche devait démentir des vues si pessimistes.

(65) H.-D. NOBLE, *La vocation dominicaine du P. Lacordaire*, dans la *Revue Lacordaire*, avril 1913, p. 115-116.

laissez-moi vous rappeler que vous aviez donné pleins pouvoirs sur votre manuscrit à M. l'Archevêque; or, on renonce, dans ce cas, au droit de s'offenser d'une détermination prise. Sans cette condition, il n'y aurait plus d'arbitre absolu, et l'appel à la volonté d'un autre serait un piège tendu. Ce n'est pas à dire que l'arbitre ne puisse se tromper; mais alors, si le regret subsiste, il n'en est pas de même du droit de récrimination... Votre position, après tout, est et reste très bonne... [Si vous reveniez], vous retrouveriez ici les mêmes dispositions toujours bienveillantes et affectueuses. J'en ai promesse et certitude; il vous a toujours aimé, et le moindre retour vers lui vous en donnerait d'irréfutables témoignages... »

Cette confiance de Madame Swetchine dans l'affection imperturbable de Monseigneur de Quelen pour Lacordaire devait, en effet, se vérifier avant peu. Cependant, la lettre de sa confidente ne détendit pas l'exilé : « ...J'aurais beaucoup à vous dire, lui répondit-il le 4 mai (66), sur vos bonnes observations au sujet de M. l'Archevêque, qui, d'ailleurs, représente avec M. de Genoude (67) des ruines trop manifestes pour que désormais je songe à laisser mon nom à côté du leur, en quelque manière que ce soit. M. l'Archevêque a achevé de se révéler à moi tout entier dans cette affaire. N'en parlons donc plus... »

Cependant, entre temps, l'abbé Haffreingue, supérieur du collège de Boulogne-sur-Mer, avait écrit aussi à Lacordaire, le 23 avril, pour le mettre au courant des dispositions de Monseigneur de Quelen à son égard (68) : « ...N'allez pas répéter ce que vous m'avez dit à Rome (« Au point où j'en suis avec Monseigneur l'Archevêque, je ne puis retourner à Paris »), car je ne suis pas de votre opinion. Dans le long entretien que j'ai eu avec Monseigneur, j'ai pu me convaincre qu'il vous portait une affection particulière, que votre correspondance de l'hiver dernier avait bien pu affaiblir mais non point détruire, cette correspondance lui inspirait d'autant plus de regrets qu'elle l'avait mis dans l'impossibilité de réaliser le projet qu'il avait formé de vous nommer au premier canonicat vacant de Notre-Dame, mais je suis fondé à croire qu'une nouvelle correspondance rectifierait le *malentendu* de la première, rétablirait facilement les choses dans le même état qu'auparavant... » Et l'abbé Haffreingue précisait à Lacordaire que la chaire de Notre-Dame pourrait lui être rendue en 1839 : « M. de Ravignan n'a pris des engagements que pour deux carêmes. Il est bon que vous sachiez que Monseigneur sait que je dois vous écrire et vous parler de votre projet de retour... »

La réponse de Lacordaire, du 18 mai, quoique plus douce que

(66) *Ibid.*
(67) Rédacteur en chef de la *Gazette de France*, journal légitimiste.
(68) *Revue Lacordaire*, janvier 1913, p. 82-84.

celle qu'il avait faite à Madame Swetchine, n'était pas beaucoup plus soumise (69). Il y reprenait l'accusation selon laquelle Monseigneur de Quelen était « le représentant de l'Eglise et de la monarchie de Louis XVI » et ajoutait : « Tout l'intérêt qu'il me témoigne venant uniquement de son cœur ne saurait me préserver des injures de son intelligence. » Il concluait : « J'estime dans M. l'Archevêque des qualités de cœur, de la bonté, un esprit qui a son lustre : mais ce siècle-ci lui est inconnu, et son génie ni son caractère ne furent assez fortement trempés pour me fier à sa protection... »

Une tentative de M. Affre, du 23 mai, n'eut pas plus de succès (70). Et, le 31 juillet, Lacordaire écrivit à son ami Foisset que, s'il devait revenir à Paris, seule la Providence pouvait l'y ramener (71) : « ...Désormais, Paris m'est fermé; j'ai détruit, il y a trois mois, la dernière porte qui me restait, en refusant une offre indirecte ou plutôt une insinuation qui m'était faite au nom de M. l'Archevêque pour un canonicat vacant. Il n'y mettait que la condition d'une lettre explicative, disait-il, du *malentendu* (72) de cet hiver. Ne sentant aucun désir de retourner à Paris, et ne croyant pas que les torts fussent de mon côté, j'ai répondu en homme complètement désintéressé, qui voit là un sacrifice où l'on semble lui présenter un bienfait. La Providence m'a éloigné de Paris pour un voyage que rien ne paraissait exiger (73) et pour la conduite inattendue de M. l'Archevêque dans une affaire où le Saint-Père lui-même était derrière moi; c'est à la Providence à me rejeter dans ce gouffre, où abondent les passions et les difficultés... »

***

La conversation, par lettres, n'était pourtant pas loin de reprendre, à ce moment-là, entre l'archevêque et Lacordaire. Au mois d'août, à l'occasion de l'épidémie de choléra qui sévit à Rome, Lacordaire éprouva le besoin de se réconcilier avec Monseigneur de Quelen. Il lui écrivit, le 22 août (74) : « ...Exposé comme tous à être subitement atteint, je désire porter devant Dieu un cœur sincèrement uni à mon évêque, non seulement par l'obéissance canonique, à laquelle je n'ai jamais manqué, mais encore par une affection pure de tout nuage... » Lui rappelant ensuite l'affaire de la *Lettre sur le Saint-Siège*, il expliquait les motifs de sa réaction, tout en s'en excu-

(69) *Ibid.*, avril 1913, p. 187-189.
(70) *Ibid.*, avril 1913, p. 131-132.
(71) *Ibid.*, avril 1913, p. 138.
(72) C'est Lacordaire qui souligne.
(73) C'était bien lui-même pourtant qui l'avait voulu, et contre le désir de Monseigneur de Quelen.
(74) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 398-399.

sant : « ...Blessé dans l'appréciation qui avait été faite de mon caractère, après treize années de communications fréquentes et tant de liens tissés des mains de la Providence, je crus convenable de m'abandonner à un sentiment d'honneur, *peut-être trop humain pour être chrétien*, mais pas assez pour être injuste et incompris d'un autre homme d'honneur... »

Monseigneur de Quelen ne lui répondit que le 15 octobre. Revenant, lui aussi, sur l'affaire de la *Lettre...*, il affirmait n'avoir été poussé par aucun motif politique dans sa décision : « ...Vous m'aviez envoyé un écrit, et vous le remettiez tellement à mon jugement, soit pour le fond, soit pour la forme, soit pour l'opportunité, que vous me disiez de le jeter au feu, si je pensais qu'il ne dût paraître. Je vous ai cru sur parole et tout simplement j'ai usé du droit dont vous me disiez d'user : voilà tout. Si l'on y a *mis* ou vu quelque chose de plus, on a eu tort. Plus grand tort, si l'on a interprété et *signalé* ma conduite comme appuyée sur des motifs que l'imagination s'est formés... » Et, faisant allusion aux projets de retour de Lacordaire, il concluait : « ... Vous serez toujours accueilli ici comme un ami, auquel je demeurerai toujours fort dévoué ».

Il n'est pas douteux que, malgré ce témoignage d'une affection qui n'était pas feinte, Monseigneur de Quelen gardait ses distances. Une lettre de Dom Guéranger à Lacordaire, du 28 octobre, précise les sentiments de l'archevêque (75) : « ...M. de Quelen n'a pas été en somme affecté désagréablement de votre lettre, bien qu'il l'ait, de son aveu, trouvée un peu sévère... Il a paru touché du mouvement qui vous a fait lui écrire dans cette circonstance du choléra ; s'est beaucoup préoccupé de vous jusqu'à ce qu'il vous ait su hors de Rome ; enfin a donné pour raison d'avoir différé autant à vous écrire, la crainte qu'il avait de vous causer une émotion ou une préoccupation funeste, pensait-il, durant l'épidémie. En concluant sur cette matière, il a dit en parlant de vous : puisse-t-il m'enfoncer de plus en plus avant dans son cœur et me chasser de plus en plus de son imagination !... En somme, la brouillerie n'existe pas, et ici on fait même de la générosité... »

Ce n'était peut-être pas une réconciliation complète. Lacordaire put cependant s'en autoriser pour publier, en décembre, après l'avoir retouchée quelque peu dans le sens des objections de Monseigneur de Quelen, sa *Lettre sur le Saint-Siège*. Il prévint d'ailleurs l'archevêque de cette publication, par une lettre « fort simple et très respectueuse » (76). Monseigneur de Quelen ne témoigna aucun mécontement

(75) *Revue Lacordaire*, juillet 1913, p. 281-282.
(76) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 401.

de son initiative et, quelques mois plus tard, le 26 avril 1838, quand Lacordaire revint à Paris, il le reçut « avec bienveillance ».

⁂

Fut-ce dans cette entrevue, ou plutôt un peu plus tard, en mai, que Lacordaire soumit au prélat son projet d'entrer chez les Dominicains, afin de restaurer en France l'Ordre des Frères Prêcheurs ? Nous l'ignorons, mais nous savons que l'archevêque fit bon accueil à son dessein. Sa première réaction nous est connue par une lettre de l'abbé Gerbet, alors vicaire général de Meaux, qui l'avait vu le jour même, 30 mai 1838, où il écrivit à Lacordaire (77) : « ...Son opinion, lui disait-il, est que cette œuvre doit être non seulement accueillie, mais encouragée. Vous trouverez ici bienveillance, sympathie, affection, vous saurez sur quel terrain vous marchez, vous recevrez de l'autorité épiscopale cet appui moral, si nécessaire aux œuvres naissantes, et vous n'aurez à craindre ni tracasseries, ni tergiversations. Il pense... qu'il faudra faire envisager au gouvernement cette œuvre sous son vrai point de vue, de manière à ce qu'il n'en prenne point d'ombrage. Il pense aussi, avec nous, que jusqu'au moment où on rendra la chose publique, il faut user de la plus grande discrétion... »

Le 21 juillet, revenant de l'abbaye de Solesmes, où il avait mûri son projet dans la retraite, Lacordaire eut une entrevue avec Monseigneur de Quelen (78). Il le trouva triste et beaucoup plus réticent sur son projet que ne l'avait dit Gerbet : « Ces choses-là, lui dit l'archevêque, sont dans la main de Dieu, mais sa volonté ne s'est point manifestée. » Pourtant, la conversation s'anima et Monseigneur de Quelen pria Lacordaire, quand il serait à Rome, de faire copier pour lui un tableau qui se trouvait dans le couvent dominicain de Sainte-Sabine et qui représentait saint Hyacinthe, son patron. Lacordaire, acquiesçant, émit l'espoir que saint Hyacinthe protégerait son dessein de rétablir en France l'Ordre des Frères Prêcheurs. « Oui, reprit l'archevêque, et peut-être est-ce vous qui accomplirez mon songe. » Et il lui raconta un rêve qu'il avait eu autrefois, en 1820, et au cours duquel il avait vu des hommes vêtus de blanc qui retiraient des monstres marins de la Seine et, en les déposant sur le gazon, les transformaient en agneaux (79).

Malgré cette expansion passagère, Monseigneur de Quelen resta assez hostile au projet. Dès le lendemain de cette entrevue, le 22 juil-

(77) *Revue Lacordaire*, juillet 1913, p. 299.
(78) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, p. 437 sq.
(79) LACORDAIRE, *Mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, cité par Foisset, t. I, p. 438-440.

let, il écrivit au cardinal Sala, préfet de la Congrégation des Evêques et Réguliers, pour le mettre en garde (80) : « ...L'abbé Lacordaire, lui disait-il, retourne à Rome, il a en tête un projet qui me semble difficile à exécuter ici, si toutefois il est raisonnable. Ce ne serait qu'interrogé d'office que je pourrais dire mon sentiment. » Théophile Foisset (81) croit que l'archevêque « craignait le rétablissement d'un Ordre destiné peut-être à servir de refuge et de citadelle aux anciens amis de M. de La Mennais... » D'après une autre lettre de Monseigneur de Quelen au cardinal Sala, du 14 novembre suivant (82), où il disait : « Je crains que nos néo-Dominicains ne nous amènent encore des embarras... », il nous semble plutôt qu'il redoutait un conflit avec le gouvernement.

La publication par Lacordaire, au début de 1839, du *Mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, recueillit cependant la plus complète approbation de l'archevêque (83). Lacordaire en profita pour lui demander de lui rendre la chaire de Notre-Dame en 1841, à la condition de pouvoir y paraître sous l'habit dominicain. Mais Monseigneur de Quelen lui répondit qu'ayant pris pour Notre-Dame des engagements à long terme, il ne pouvait les rompre. Peut-être, de toute façon, n'eût-il pas voulu, deux ans à l'avance, s'engager ainsi à montrer publiquement un habit monastique dans la chaire de sa métropole, sans connaître les réactions du gouvernement (84). Du moins, Monseigneur de Quelen renonçait-il « à toute opposition au rétablissement en France des Frères Prêcheurs. Il s'en était remis franchement à cet égard, à la décision du Souverain Pontife... » L'abbé Affre en prit « l'engagement sans détour au nom du prélat » et le défendit « vivement, à cette occasion, de l'accusation de mauvais vouloir à l'endroit du projet dominicain » (85).

⁂

Aussi, quand Lacordaire apprit, quelques mois plus tard, la mort de Monseigneur de Quelen, honora-t-il sa mémoire, malgré leurs divergences passées, « par des paroles d'une affectueuse tristesse : « Homme infortuné, écrivait-il, à qui je dois plus que je ne puis dire et dont les fautes ne m'ont pas moins servi que les bienfaits ! » « Il ne pouvait, ajoute Foisset (86), ne pas voir tout ce qui manquait à l'archevêque ; mais comment ne pas se souvenir aussi de ce que

(80) Archives de Monseigneur de Quelen, dossier R.
(81) *Ouvr. cité*, t. I, p. 445.
(82) Archives de Monseigneur de Quelen, dossier R.
(83) Th. FOISSET, *ouvr. cité*, t. II, p. 9.
(84) Lettre du 20 juin 1839, citée par FOISSET, t. II, p. 9.
(85) Lettre de Madame de Vauvineux à Lacordaire, 16 avril 1839, citée par FOISSET, t. II, p. 9.

le prélat avait fait pour lui en dépit de tout ce qui les séparait ? Depuis, il n'a cessé de parler de M. de Quelen avec une reconnaissance filiale et ce n'était que justice. »

Sans Monseigneur de Quelen, en effet, eût-il eu l'immense influence qui fut la sienne ? En célébrant le centenaire de la mort du prestigieux orateur, il n'était pas possible de ne pas rappeler aussi, quels que furent les heurts de leurs tempéraments, la mémoire du prélat qui favorisa sa vocation sacerdotale et qui, dans une illumination soudaine, malgré bien des oppositions, « l'appela, tout jeune, à l'honneur d'enseigner » (87) un public qui avait besoin de lui.

R. LIMOUZIN-LAMOTHE.

(86) Tome II, p. 16-17.
(87) R.P. CHOCARNE, *Le R.P. H.-D. Lacordaire...*, t. I, p. 193.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

DELTEIL (JOSEPH). — *François d'Assise.* Paris, Flammarion, 1960. 1 vol. 19 x 12 cm., 234 p.

Il faut redire souvent que la bonne façon de lire un livre, c'est de commencer par la préface, surtout si elle est de l'auteur, comme c'est le cas ici. Pareillement il faut redire souvent que la bonne façon d'aborder un livre, surtout d'aborder cette chose redoutable qu'est la critique d'un livre, c'est de se mettre dans l'optique de l'écrivain qui l'a fait, de tâcher à sentir avec lui, pour ne pas lui reprocher de nous livrer un autre message que celui que nous attendions à tort, car ce n'est pas celui-là qu'il voulait — qu'il devait? — nous transmettre. Après, plus tard, on a le droit de reprocher à l'auteur ou d'avoir trahi sa préface, ou de prouver sa thèse par des arguments faux, ou tout simplement de s'être trompé de message.

En 15 pages de préface, Delteil nous expose sa thèse (qui rejoint, je crois bien celle de Chesterton jadis) : saint François est d'un autre monde, prend ce monde autrement, nous propose de changer de monde (p. 14). Et Delteil a totalement raison ici, et à cause de cela son livre est bon. Saint François regarde vraiment les choses, l'homme et même Dieu avec un regard personnel dépouillé des habitudes et des conventions. Et de ce regard, il se bâtit une forme de vie qui le change et qui change même pas mal de gens et de choses avec lui. Malheureusement, la foi sincère que professe Delteil (p. 9) semble ne pas lui avoir suffi pour qu'il aille jusqu'au bout du mystère de saint François.. C'est pour lui François d'Assise. Lui a-t-il vraiment enlevé son auréole en lui enlevant, au titre du livre, son appellation de Saint? Je ne veux pas dire cela, car je suis sûr que Delteil croit avant tout à la sainteté de François. Mais tel qu'il nous le présente, la grâce — qui seule fait la sainteté — semble bien mise de côté, non pas par refus, ignorance ou mépris, mais parce que Delteil s'est proposé de nous montrer un François retournant à la vraie humanité, tout comme si ce retour pouvait se faire sans la grâce. C'est dans le surnaturel du salut que seul un vrai retour à la nature redevenue bonne par la grâce, peut s'opérer. C'est ce que nous dit à sa manière le P. Eloi Leclerc dans son ouvrage analysé ici également. Que Delteil refuse de croire à cette vérité, cela m'étonnerait, car c'est l'A.B.C. du catholicisme : rien de bon sans la grâce (même quand cette grâce agit en des gens qui l'ignorent).

Mais son livre, pour nous, est passablement gâté, sa poésie interne abîmée, sa truculence exagérée parce que tout cela ne baigne plus dans la lumière de la grâce, qui éclaire avant le soleil tout ce qui vient

d'Assise. Personnellement, j'aime ce livre de Delteil, mais parce qu'en le lisant je m'efforce de corriger ce qui y manque, de redresser ce qui est tordu. Mais à qui ne pourrait faire cette gymnastique corrective de « lecteur averti », j'hésiterai à recommander ce livre.

P. Willibrord
o.f.m. cap.

LECLERC (P. ELOI), O.F.M. — *Sagesse d'un pauvre.* Paris, Editions Franciscaines, 1960. (Coll. Présence de saint François, n° 7). 19 x 12 cm., 141 p.

Curieux et intéressant petit livre, très adapté à une réflexion sur la vie religieuse, franciscaine ou non, de notre temps. Isolant de la vie de saint François quelques épisodes, qui sont des crises, l'A. les raconte à la fois par le dedans et le dehors, en poète de l'histoire et en analyste, et ce faisant, il veut nous faire saisir en quoi consiste la sagesse de saint François. Estimant que notre époque a perdu la sagesse en perdant la simplicité, la naïveté, il veut nous aider à retrouver ces trésors, en nous montrant que pour saint François la découverte de la sagesse s'est inscrite dans une expérience de salut, de sauvetage, à partir d'une situation de détresse... « François a compris que la sagesse elle-même a besoin d'être sauvée, qu'elle ne peut être qu'une sagesse de sauvés » (p. 10). Ainsi, à travers les drames touchants qu'il nous décrit, les crises traversées par la croissance de l'Ordre en son premier âge, les crises subies par Fr. Rufin et saint François lui-même, ce livre rejoint la grande préoccupation chrétienne de notre temps : l'intelligence du mystère de salut. C'est pourquoi on ose dire qu'à sa manière, il rejoint « la Pâque de saint François » sorti naguère dans la même collection.

P. Willibrord
o.f.m. cap.

APOLLINAIRE DE SAINT-RENAN (T.R.P.), O.F.M. Cap. — *Miettes franciscaines.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1961, 1 vol. 21 x 18 cm., 302 p.

Ouvrage riche de pensée et de doctrine, que présente l'auteur qui connaît particulièrement bien la spiritualité franciscaine, et les grands écrits des grands maîtres spirituels de l'Ordre de saint François. Constitué par des instructions de retraites données à des religieux, cet ouvrage ne prétend donner que quelques aperçus de la spiritualité franciscaine, et pourtant, à lire ces chapitres, on s'aperçoit vite qu'ils sont très denses, riches de vie et de doctrine et qu'ils forment des synthèses. On y retrouve vite la pensée et l'âme de saint François. Aussi, les lecteurs franciscains, les franciscanisants eux-mêmes, puiseront dans ce livre, qui se recommande par sa clarté et la simplicité de son exposé, une doctrine vivante. Les Frères Mineurs Capucins auxquels il s'adresse toutefois plus particulièrement, aimeront à retrouver certaines réminiscences de leurs grands auteurs spirituels du XVIIe siècle. Ils y puiseront, n'en doutons pas, une plus grande estime et un plus grand amour de leur Ordre. Ils ne manqueront pas cependant, les uns et les autres, d'être frappés par les idées qui jalonnent le dernier chapitre : *L'esprit de l'Ordre.* C'est une illustration des plus beaux passages de leurs Constitutions, comme aussi une certaine mise en garde contre un danger de « nivellement ». L'auteur rappelle à plusieurs reprises que la source de l'esprit de l'Ordre est

dans la personne même de saint François, et que le grand devoir du religieux franciscain, au XX[e] siècle, n'est autre que de remplir au mieux la mission que saint François, lui, a remplie dans le sien.

On pourrait puiser de belles considérations également dans les chapitres consacrés à l'obéissance, à la pauvreté, à l'oraison, à l'Eucharistie, etc... Destiné en premier lieu aux Capucins, ce livre est appelé à faire beaucoup de bien, à éclairer et soutenir nombre de vies religieuses.

P. R.

WILLIBRORD DE PARIS (R.P.), O.F.M. Cap. — *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1960, 1 vol. 20 x 14 cm., 1 grav. dans le texte, 367 p.

Comparé aux ouvrages en grand nombre déjà publiés sur les écrits de saint François, celui-ci s'avère nettement différent par son titre : il s'agit bien d'un message que nous donnent les écrits du Poverello, message dû à une excellente et savante présentation de ses écrits. Il n'y faut donc pas chercher une étude au sens classique du mot, étude de doctrine, ou de critique textuelle, mais un réel et excellent instrument de travail, puisque la plus grande partie de l'ouvrage est constituée par une table alphabétique, mieux encore, analytique. Autrement dit, il s'agit d'un « inventaire » des idées de saint François, destiné à être utilisé, et à fournir aux prédicateurs et aux conférenciers de très grands services.

L'ouvrage comprend donc non seulement les Règles, mais encore les Lettres, Admonitions, Offices, Laudes, en un mot tous les écrits de saint François, y compris les écrits douteux, car s'il subsiste un doute sur leur authenticité, du moins leur contenu est-il, de tout évidence, très franciscain.

On y trouve en même temps les références scripturaires auxquelles ils se rattachent. Ces dernières montrent combien le Saint d'Assise était nourri de la sainte Ecriture, surtout du Nouveau Testament et des Psaumes. Quant au vocabulaire qui constitue la Table alphabétique, l'auteur n'a pas pris, bien entendu, tous les mots employés par saint François, mais il a, sous un substantif usuel, ou un mot concret ou abstrait, groupé tout ce qui est synonyme, ou présente un rapport réel avec le contenu de ce terme. Peut-être sera-t-on tenté de conclure à quelque peu d'arbitraire dans le choix des mots-types. Il fallait, obligatoirement, en synthétiser certains, sous peine de redites. Pour chaque terme, l'auteur donne la pensée de saint François au sujet de ce mot, ou son attitude par rapport à telle vertu ou tel vice signifié par celui-ci, et indique ensuite les références scripturaires dont le Saint a usé. Pour certains mots, tel le mot *François*, v.g., l'auteur marque les traits saillants de la personnalité du Saint et renvoie à d'autres termes par eux-mêmes très significatifs. Ce rapprochement et cette confrontation des textes eux-mêmes rendent plus vivante la physionomie du Poverello, et l'on retrouvera dans ses écrits simples, certaines idées modernes de spiritualité. De cette manière, le lecteur se rendra compte de l'importance et de la valeur de la doctrine de saint François, et il appréciera aussi cet ouvrage qui lui donnera avec les écrits du Saint divisés en versets, une table analytique très utile dont useront avec profit les maîtres des novices, les directeurs de Tiers-Ordre et tous ceux qui s'intéressent à saint François et à ses écrits.

P. R.

BONAVENTURE (St). — *Itinéraire de l'esprit vers Dieu.* Texte de Quaracchi. Introduction, traduction et notes par Henry Duméry. Paris, Vrin, 1960, 1 vol. 19 x 14 cm., 112 p.

Pour apprécier tout le mérite du travail d'Henri Duméry, il faut avoir pratiqué l'Itinéraire, et longuement, dans le texte latin. Cette traduction livre saint Bonaventure dans un langage lisible au-delà de toute prévision. Le vocabulaire technique du saint Docteur est rendu avec élégance ; et parfois même le traducteur facilite la lecture de l'opuscule ; par fidélité à la pensée bonaventurienne, il s'exprime dans une langue moderne, qui correspond mieux à nos habitudes de lecture et d'écriture, ainsi lorsqu'il traduit spiritus par « conscience », apprehensio par « perception ». Toutefois, au lieu de la « hiérarchie de leurs facultés » (rerum praecellentiam potentialem), nous aurions volontiers lu « selon leur degré d'être ». Nous signalons au passage une coquille à la page 45, où il faut lire discernement, et non pas discurnement. Ceci n'atténue d'ailleurs pas notre admiration pour l'œuvre du traducteur.

Que faut-il penser maintenant de l'introduction et des notes ? La première partie de l'introduction présente « Saint Bonaventure : l'homme et l'œuvre », c'est évidemment un résumé, mais dont la note reste toujours juste. La deuxième partie traite de « l'Itinéraire de l'esprit vers Dieu » ; H. Duméry aborde là une question délicate, celle du mélange des genres chez saint Bonaventure : foi, raison, mystique. Son explication parfaitement conforme à la pensée du saint Docteur élimine cette odeur de fidéisme, ancienne et toujours nouvelle, que même des historiens comme Gilson décèlent volontiers dans la doctrine séraphique.

Ensuite vient la question des sources. Laissons parler l'introducteur. « On a relevé dans l'Itinerarium des divergences d'inspiration. Cette pensée est toute franciscaine, puisqu'elle est une mystique d'amour et de paix. Elle est toute augustinienne, voire platonicienne, puisqu'elle admet un primat du bien, puisqu'elle adhère aux Idées éternelles, puisqu'elle n'admet comme vraie philosophie que celle des causes exemplaires. Elle est imprégnée de symbolisme, d'expressionnisme à la manière des Victorins. Elle est cistercienne, en écho à saint Bernard, par son exaltation de l'affectif, du volontaire. En même temps, elle est aristotélicienne, au moins pour une part, dans son explication de la connaissance. Elle est stoïcienne par sa doctrine des raisons séminales. Enfin il lui arrive d'être physicienne, accueillante aux vues nouvelles sur la lumière, la matière que répandait l'école d'Oxford (Robert Grosseteste, le franciscain Adam Marsh). Comment tous ses apports peuvent-ils confluer, s'amalgamer, n'être qu'une pensée ?

On répondra que c'est là le secret de saint Bonaventure, son génie » (p. 13).

Cette énumération prend un tour quasi humoristique lorsqu'on songe aux pauvres historiens qui en sont réduits à expliquer un penseur par ses sources. (Nous ajouterons même une source oubliée : Avicenne, à qui saint Bonaventure a emprunté directement ou non, la distinction entre l'esse actuale et l'esse essentiale). Mais la véritable réponse d'H. Duméry est sérieuse : « On ne doit pas s'étonner que saint Bonaventure fasse spontanément écho à des thèses dont le contrôle historique lui échappe. Ces thèses sont d'abord les siennes ; il ne les intègre que dans la mesure où elles conviennent à son inspiration fondamentale. Il suit une certaine pente, certaines tendances, et cela peut le faire classer parmi les augustiniens platonisants. Mais il s'ouvre dans le même temps à d'autres influences. C'est un signe *qu'il précède ce qu'il accueille* » (p. 15).

Tel est le style de l'introduction : de l'érudition en belle forme. Les

notes également sonnent clair, et pourtant les questions de l'innéisme, de l'illumination, de l'ontologisme restent brûlantes. H. Duméry a parfaitement bien vu que l'illumination bonaventurienne n'est pas une question de « représentation » mais de « présence ». Et cette illumination n'a rien d'un ontologisme, car cette Présence de Dieu est toujours saisie *dans* l'ordre hiérarchique et ses effets : le vestige, l'image, la ressemblance. « Elle n'appréhende la présence immédiate de Dieu qu'en usant de *médiations* » (p. 57). Enfin l'innéisme est remis à sa vraie place, en fonction du monde extérieur, de l'âme et de Dieu. « S'il s'agit des choses, leur idée est abstraite du sensible; seule est innée la lumière naturelle qui permet de les juger. S'il s'agit des vertus ou des pouvoirs de l'âme, à plus forte raison s'il s'agit de Dieu, leurs idées ne peuvent dériver du sensible; ce sont des espèces intelligibles, d'essence toute spirituelle, donc innées dans l'esprit. De plus l'idée de Dieu est un cas tout à fait exceptionnel : elle exprime la présence réelle de Dieu à l'esprit ; d'où la possibilité de passer, grâce à cette idée, de l'existence effective de l'Absolu à la pensée de son existence (preuve ontologique) (p. 63).

Nous avouons que nous n'aimons guère cette expression d'idées innées, utilisées cependant par le saint Docteur ; car en définitive, dans sa doctrine et sous les mots ne se cache *aucune idée innée*. Il y a une présence extérieure des choses, une présence intérieure de l'intelligence et de la volonté (présence de soi à soi, qui est de l'ordre de la *réflexion* et non pas de l'*abstraction*), et une présence du Transcendant qui ne s'exprime jamais par une sorte d'idée propre de Dieu, mais dans une certaine connaissance « quadam notitia ». Pour reprendre le mot de saint Bonaventure, il s'agit d'un *objet fontal*, toutes les dérivations extérieures et intérieures reconduisent à la source invisible mais lumineuse, irradiante. L'élément représentatif de la connaissance de Dieu est toujours emprunté à l'ordre de la création.

Il y aurait encore beaucoup de points intéressants à signaler dans cet opuscule. Nous invitons les hommes soucieux de la vérité, ou curieux de connaître la démarche bonaventurienne, à lire eux-mêmes le texte, la traduction, l'introduction et les notes : saint Bonaventure n'a pas été trahi.

P. Louis
o.f.m. cap.

Doctoris subtilis et mariani Joannis Duns Scoti, ordinis fratrum minorum, opera omnia, jussu et auctoritate Rmi. P. Augustini Sépinski, studio et cura commissionis scotisticae... edita. V. Civitas Vaticana, 1959 ; 1 vol. 31 x 21 cm., I-XV, 1-475 p.

Le cinquième volume de la grande édition critique (cf. E. F. t. VI n° 14, p. 107-108 ; t. VII n° 19, p. 222-223), nous donne les Distinctions XI à XXV incl., du livre premier de l'*Ordinatio*. Dans cette partie plus encore que dans les autres, le P. Balic et ses collaborateurs ont eu à mener à bien le délicat travail de reconstituer le texte original de Scot. P. XI et XIII, ils expliquent le pourquoi et le comment de cette reconstitution. Le pourquoi : la tradition manuscrite et l'édition de Vivès s'étant heurtées à des blancs laissés, au cours de certaines questions, dans le « liber Scoti », les ont comblés par des passages sur le même sujet empruntés aux autres ouvrages du Docteur. Le comment : les éditeurs actuels restituent le texte de l'*Ordinatio* d'après les manuscrits qui ne citent pas les emprunts interpolés, en se guidant toujours sur le codex A (Assise, Bibl. Com. 137). L'appendice A du présent volume (p. 379-391) donne d'ailleurs

ces interpolations, prises à la *Reportatio*, l'appendice B en donnant (p. 395-446) l'apparatus criticus.

Ce volume marque un intérêt particulier par son contenu : les questions éditées ici traitent du mystère de la Sainte Trinité, notamment (distinctions XI-XII-XIII-XIV-XV et XVI) de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, et (distinctions XVII-[XVIII]-) *de habitu caritatis*. On pourra y trouver par conséquent bien des points importants de la pensée de Scot sur les notions scolastiques mises en œuvre par l'approche du mystère révélé. Les index classiques (onomastiques p. 449-453, des auteurs cités dans le texte ou dans l'apparatus : p. 453-460) et la concordance entre les éditions Vaticane et Lyonnaise (p. 469-470) en terminant le volume rendent sa manipulation plus aisée.

Il est heureux de voir se continuer cette publication des *Opera Omnia* de Duns Scot, qui permettra de pouvoir connaître la vraie doctrine du grand Docteur franciscain, et de mettre un terme aux ignorances ou aux confusions qui le font si souvent déprécier.

P. Willibrord
o.f.m. cap.

KOSER (P. CONSTANTINO) O.F.M. — *O pensamento franciscano*. Petropolis, 1960, 1 vol. 22 x 15 cm., 170 p., couv. ill.

Le R.P. Koser est un théologien bien connu au Brésil, où il a publié nombre d'études théologiques et spirituelles. Cet ouvrage est le dernier en date, et se présente comme un essai de synthèse. Progressivement, le P. Koser étudie le concept de Dieu dans l'Ordre franciscain, le Christ de saint François, Marie et la piété de saint François, l'Ecclésiologie franciscaine, le péché, la rédemption, etc... Mais il est un but particulier cher à l'auteur, celui de vouloir justifier les anciens théologiens franciscains, de l'accusation lancée contre eux d'avoir été infidèles à la pensée du Poverello. Il montre qu'ils ont su donner à l'esprit de leur Père une expression plus théologique et scientifique.

Ce qui caractérise la pensée de saint François, c'est surtout une attitude d'âme. Le but de l'auteur, en écrivant ce livre n'est pas de faire un exposé scientifique de la pensée franciscaine, ni une apologie des théologiens franciscains, mais d'essayer de repenser le message de saint François, en suivant la route ouverte par les devanciers. C'est donc plus un livre de méditation que de théologie, non pas au sens de « méditations quotidiennes », mais bien plutôt en celui de description de la doctrine et de la pensée franciscaines, dans le but de servir de méditation. Loin d'être une suite d'arguments théologiques, ce livre est bien plutôt un excellent exposé de la pensée de saint François.

P. R.

EUGENE (R.P. CHRISTIAN), O.F.M. Cap. — *Saint Pierre d'Alcantara*. Paris, Editions Franciscaines, 1 plaquette 18 x 13 cm., 38 p. ill., 1 ill. h.-t.

Essai d'iconographie alcantarine, tel est le sous-titre que l'on pourrait donner à ce petit livre dont le mérite est de fournir, avec une chronologie précise de la vie de saint Pierre d'Alcantara, une bibliographie et des extraits de ses œuvres. La plus grande partie de ce travail est consacrée surtout à l'iconographie, car jusqu'à présent ce travail n'avait jamais été tenté. Nous ne connaissons guère, en effet, que le tableau de Zurbaran et la statue de Fr. de Vergera au Vatican.

L'auteur étudiè, l'une après l'autre, les peintures consacrées à saint Pierre et qui sont aujourd'hui au couvent d'Arenas en Castille méridionale, à la limite de l'Estramadure, œuvres des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Puis, c'est un véritable inventaire consacré à l'iconographie du Saint : peintures de l'Escurial, de la Bibliothèque Nationale espagnole, de Madrid. L'auteur a poussé ses investigations hors d'Espagne, jusqu'à Munich et à Rome. Il a pu, même, avoir accès à des collections privées. Mais il se borne surtout aux maîtres portugais et espagnols. Après peintures et sculptures, il passe en revue les œuvres du XVII[e] siècle surtout, extraites souvent d'éditions des œuvres du Saint, mais aussi de collections publiques. Ce sont là les premiers jalons d'un répertoire plus complet et que nous attendons.

P. R.

METODIO DA NEMBRO (R.P.), O.F.M. Cap. — *Teologia e missioni in S. Lorenzo da Brindisi.* Roma, Miscellanea Laurentiana, 1960, 1 vol. 25 x 17,5 cm., 149 p.

La missionologie qui, timidement, fit ses débuts dans le domaine scientifique au début de ce siècle, est aujourd'hui une discipline scientifique bien représentée et enseignée. L'auteur, professeur à l'Université pontificale de la Propagande, résume en ce volume quelques articles publiés dans les revues italiennes, consacrés à la pensée théologico-missionnaire du nouveau Docteur de l'Eglise, saint Laurent de Brindes. C'est en somme, une rapide synthèse dans laquelle il s'efforce de délimiter les principales caractéristiques de la pensée de saint Laurent. Deux parties dans ce travail : les principes théologiques missionnaires, et l'actualité de l'action missionnaire. Saint Laurent voit la « mission » dans une vision intégrale du monde, et s'il n'offre pas un cadre complet de tous les problèmes et de toutes les questions liées à la théorie missionnaire,du moins, en aborde-t-il quelques-uns en les approfondissant et en les étudiant grâce à des arguments nouveaux, tels : la vocation missionnaire de l'Eglise, la fonction de la foi et de l'Evangile dans les destins de l'humanité, la dignité de la charge apostolique, etc...

Ce sont ces aperçus originaux de l'œuvre de saint Laurent de Brindes qui sont présentés au public missionnaire, et qui rendent ce petit livre digne de prendre place à côté des œuvres si nombreuses destinées à répandre la pensée du nouveau Docteur de l'Eglise.

E. F.

METODIO DA NEMBRO (R.P.), O.F.M. Cap. — *Gaetano Migliorini da Bergamo, O.F.M. Cap., nel Settecento religioso italiano.* Milan, Centro Studi Cappuccini Lombardi, 1959, 1 vol. 24 x 17 cm., XX-358 p.

Bien que le P. Gaëtan de Bergame ait beaucoup écrit, il est cependant peu connu en dehors de son Ordre, aussi est-ce un grand mérite pour l'auteur de nous l'avoir fait connaître, grâce aux recherches érudites qui lui ont permis de donner cette excellente biographie, au cours de laquelle, d'ailleurs, il brosse un tableau de l'actualité littéraire et spirituelle de l'Italie au XVIII[e] siècle.

Dans une première partie, il expose la vie religieuse du P. Gaëtan, son œuvre de prédicateur et d'écrivain. Puis, au cours de trois divisions, ce sont les principes d'éloquence sacrée qui sont passés en revue, l'œuvre ascétique et mystique, et l'action de controversiste du personnage. Ce

bel ouvrage a le grand avantage de nous renseigner sur bien des points de la doctrine du P. Gaëtan de Bergame, de même que sur les courants spirituels en Italie au XVIIIe siècle. L'auteur a à sa portée une bibliographie très étendue qu'il aurait peut-être eu avantage à simplifier parfois. On pourrait, également, lui reprocher de remonter un peu trop loin dans l'étude de certaines questions. Ses appréciations sur les hommes du XVIII[e] siècle se révèlent parfois un peu trop sommaires. Par contre, certaines questions ne sont pas ou peu traitées, tel le caractère franciscain de la spiritualité du P. Gaëtan de Bergame. On aimerait savoir dans quelle mesure, également, le jansénisme a influé sur sa doctrine ascétique. Ces remarques n'infirment en rien, par ailleurs, le mérite de ce livre fruit de longues et patientes recherches et qui aura sa place dans la littérature spirituelle de notre temps.

P. R.

TRUDEL (P. PAUL EUGENE), O.F.M. — *Monseigneur Ange-Marie Hiral*. Montréal, Editions Franciscaines, 1960, 4 plaquettes, 22 x 15,5 cm., 109, 154, 255 et 220 p.

Les Pères Franciscains canadiens commencent la publication de la vie de Monseigneur Ange-Marie Hiral, O.F.M., vicaire apostolique du canal de Suez, que l'on a pu surnommer l'évêque de la Royauté de Marie Organisateur de la vie religieuse franciscaine au Canada, provincial, il donna une vigoureuse impulsion au Tiers-Ordre canadien. Revenu en France, il réorganisa l'Ordre franciscain, bâtit le couvent de Mons-en-Barœul et, en 1929, se vit promu vicaire apostolique du canal de Suez. Il sut édifier, à Port-Saïd, une cathédrale, la première dédiée à Marie Reine du monde. Mgr Hiral a laissé le souvenir d'un religieux exemplaire, d'un organisateur émérite, auquel la Province franciscaine du Canada doit beaucoup. Simple et délicat, enthousiaste, très attaché à son Ordre, Mgr Ange-Marie méritait que sa biographie fût écrite. Sur le plan mondial, il est surtout attachant par son intense dévotion à Marie Reine de l'univers. N'a-t-il pas laissé sur ce sujet des *Elévations mariales*, des plans de sermons, etc., qui ont contribué, à n'en pas douter, à la proclamation, le 1[er] novembre 1954, de la Sainte Vierge Reine du monde ? Car n'est-ce pas pendant presqu'un demi-siècle que les efforts de Mgr Hiral ont préparé ce triomphe ?

Souhaitons que la publication se poursuive, en particulier la période de son épiscopat en Egypte et de ses efforts en vue de propager la royauté de la Sainte Vierge. Ce sera, certes, une des pages les plus intéressantes pour l'histoire franciscaine et celle de la mariologie.

P. R.

SEGRET (JEAN) et DURIEUX (FIDELE). — *Assise et les chemins de saint François*. Paris, Horizons de France (Coll. « Visages du monde »), [1960], 1 vol. 23,5 x 18 cm., 149 p., ill., 100 héliogravures, cartes.

Le pèlerin qui se rend à Assise et aux autres sanctuaires franciscains devra prendre ce beau volume pour guide. C'en est un excellent, certes, mais dépourvu de la sécheresse des autres livres similaires. C'est qu'en effet, il apporte, en plus des renseignements touristiques, d'ordre artistique, une note historique que l'on trouve bien rarement dans les ouvrages qui constituent les belles collections de livres d'art. Les auteurs, dans ce domaine de l'histoire, évitent tout ce qui est contesté ou peu sûr,

et se bornent aux faits historiques solidement admis. Les splendides reproductions photographiques d'Assise, de la vallée de Riéti, de Sienne, Orvieto, Venise, Padoue, Bologne, Florence, Rome et Naples, les cartes, et surtout un esprit franciscain très sûr qui transparaît de ces pages, en font un livre vraiment attachant. On l'utilisera avant tout voyage aux lieux franciscains d'Italie, et on le relira avec plaisir plus tard pour évoquer les petits couvents ombriens et les souvenirs franciscains innombrables épars dans les grandes villes italiennes.

Les auteurs ont également cru bon d'ajouter, comme en appendice, quelques pages consacrées aux « hauts lieux franciscains de France ». Paris possède avec le réfectoire de l'ancien couvent des Cordeliers, le *saint François en extase* de Germain Pilon aujourd'hui conservé dans l'église Saint-Jean-Saint-François, ancienne église du couvent des Capucins fondé dans le quartier du Marais en 1623. Ils ne pouvaient pas non plus passer sous silence la Cordelle, le plus ancien ermitage franciscain de la moitié septentrionale de la France, Lyon, avec l'église Saint-Bonaventure, Chambéry, Cimiez et Arles, villes du midi qui possèdent, à des titres divers, des souvenirs et des œuvres d'art franciscaines. Beau livre, certes, où s'allient des données artistiques et historiques, en même temps qu'un authentique esprit franciscain.

P. Raoul
o.f.m. cap.

II. — Ouvrages non franciscains

—

CLEMENCE (JEAN). — *Evangile, lumière de vie.* Le Puy, X. Mappus, 1960, 1 vol., 14 x 19 cm., 208 p.

Le contenu de ce petit livre répond à son titre. Il s'agit d'une représentation de l'Evangile, qui vise à le faire entrer dans la vie de chaque jour. La pensée centrale de tout l'ouvrage s'exprime dès la première ligne : « La foi en l'amour est le tout de la vie chrétienne » (p. 11). Il s'agit de la foi en l'amour que Dieu a pour nous. Croire, d'une foi totale et pratique, que Dieu nous aime et que tout ce qu'il fait pour nous, il le fait par amour, et croire aussi que tout ce que Dieu exige de nous se résume dans l'amour.

Cependant notre amour pour Dieu ne peut être sincère et vrai qu'à la condition de s'étendre à notre prochain, c'est-à-dire à tous les hommes, parce que tous les hommes ne forment qu'une famille dont Dieu est le Père. Croire en l'amour de Dieu est « le tout de la vie chrétienne ; mais le chrétien ne peut jouir en égoïste de ce trésor. Il entre dans sa vocation de transmettre à tous ses frères ce message de vie ; d'amener tous ses frères à cette foi dans l'Amour.

Ainsi résumé, le thème de ce livre peut paraître assez banal : ce sont là des vérités devenues communes aujourd'hui. Mais il y a en réalité dans ces pages des aperçus personnels, qui ne manquent pas d'originalité et qui offrent matière à des méditations opportunes pour les prêtres comme pour les laïcs. Les femmes condamnées au célibat dans le monde liront avec profit les chapitres écrits pour elles. Elles y apprendront combien leur vocation est noble, et combien elle peut être féconde, si elles savent communier pleinement aux desseins de Dieu. On lira également avec intérêt le chapitre qui traite de « la culture et la vie chrétienne ».

P. Apollinaire
o.f.m. cap.

HORATCZUK (P.)., S.J. — *Un grain d'ironie, sel de la vertu.* Mulhouse, Salvator, 1960, 1 vol. 19 x 14 cm., 124 p.

C'est une manière assez originale de prêcher la morale, de souligner certains travers, qui ne sont pas le monopole des vieilles dévotes et de mettre en garde contre des déviations assez fâcheuses et dangereuses de la vie chrétienne. L'ironie reste cependant une arme délicate à manier et le ton de l'ironie est difficile à soutenir. Ici, elle prend parfois la tournure d'une charge, ou bien elle prend le ton d'une analyse psychologique, qui ne manque d'ailleurs pas de finesse et révèle un vrai don d'observation.

Il est possible que l'auteur, au cours de sa carrière, ait eu l'occasion de relever par expérience personnelle tous les traits rassemblés dans le chapitre consacré à « une Retraite ». Mais il est permis d'espé-

rer que toutes les retraites fermées ne se passent pas dans l'ambiance qu'il décrit.

Cette réserve faite, il faut ajouter qu'on trouvera dans ces pages beaucoup de notations heureuses et utiles.

P. Apollinaire
o.f.m. cap.

RUY (LOUIS). — *Elévations au cours du cycle liturgique.* II : *le Propre du Temps.* Paris, Lethielleux, 1960, 1 vol. 21 x 13 cm., 160 p.

Le livre peut être considéré comme la réponse à tant d'esprits de bonne volonté qui n'osent pas toujours exprimer cette inquiétude : Comment mêler à nos vies quotidiennes surchargées le secours de l'oraison ? Comment arriver à ce que cette oraison nous tire de trop d'enlisements ?

En théologien, et en parfait connaisseur des âmes, l'auteur s'est penché sur les textes, il en a extrait toute la substance, et il l'offre à son lecteur sous une forme vivante, actuelle, accessible à tous, la commente avec l'élégante simplicité d'un véritable écrivain et le charme de cette langue pure est un puissant moyen pour aider le lecteur au dialogue avec Dieu.

Un premier volume nous offrait déjà les Fêtes de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge. Le second vient parfaire le cycle : de l'Avent au dernier dimanche après la Pentecôte, l'année liturgique peut être suivie pas à pas dans ceux du Christ. Chaque méditation — ou dialogue — est court, mais laisse des prolongements, des résonances, suggère, guide tout en laissant chaque âme ajouter ce que Dieu a déjà mis en elle et ce que Dieu lui demande.

P. G.

BOUYER (L.). — *Le sens de la vie sacerdotale.* Paris, Desclée, 1961, 1 vol., 19 x 14 cm., 200 p.

Voilà un livre d'or dont la lecture devrait s'imposer dans tous les séminaires, et qui deviendra, à notre avis, le livre de chevet de tous les prêtres et religieux engagés dans le ministère. Trois grands thèmes forment la trame des chapitres : la Parole divine, le Sacerdoce du Christ et l'Intercession du Christ. Ces trois thèmes se développent ensuite en trois applications ministérielles : le ministère de la parole, le ministère sacramentel, le ministère de la prière. Nous avons pour finir trois illustrations typiques du thème : saint Paul, modèle du prédicateur, Marie, inspiratrice du prêtre, David, l'homme de prière.

L'auteur, bien entendu, n'est pas le premier à traiter de la spiritualité sacerdotale, mais il est peut-être un des premiers à oser aborder dans un livre de haute spiritualité, et de très profonde doctrine, les fameux problèmes d'adaptation sacerdotale, si souvent séparés de tout le mystère chrétien. Pour notre part, nous avons commencé ce livre en le lisant, et nous l'avons achevé en le méditant. Il n'y a pas une page qui ne soit imprégnée du sens du mystère du Christ, du sens liturgique et du sens biblique.

P. Louis
o.f.m. cap.

LALLIER (Mgr), GELIN (A.), MELLET (M.). — *La tradition sacerdotale.* Le Puy, X. Mappus, 1960, 22 x 15 cm., 318 p.

L'année du centenaire de la mort du curé d'Ars a été marquée par

une contribution positive aux études qui se font, actuellement, de toutes parts sur le sacrement de l'Ordre, et la spiritualité du sacerdoce. Le titre de cet ouvrage — *Tradition sacerdotale* — indique l'idée maîtresse qui a fixé l'orientation du travail. A travers ces études dues à la science et à la compétence de théologiens et de professeurs des facultés de Lyon, Paris, Angers, le lecteur constatera comment le Sacerdoce est Tradition, non seulement dans sa transmission, dans ses fonctions, mais aussi, comment c'est à travers la vie même de l'Eglise, dans sa pratique et sa catéchèse, que s'est élaborée, au cours des siècles, la notion même de Sacerdoce dans sa réalité foncière. Il n'est besoin pour s'en apercevoir, que de lire la belle conférence sur le *Sacerdoce de la Nouvelle Alliance dans la pensée de Jésus*, ou encore : *Théologie et Sacerdoce*, sans oublier le témoignage combien vivant et entraînant du saint Curé d'Ars. Qu'on lise donc *Le vrai journal d'un curé de campagne*, on se rendra compte que le Curé d'Ars est le successeur de tous les saints prêtres qui jalonnent l'histoire de l'Eglise, qu'il est lui aussi un membre — des plus importants — de cette tradition sacerdotale, et que c'est dans l'imitation de ceux qui ont vécu saintement leur sacerdoce et aussi dans la soumission aux exigences spirituelles de leur ministère, que les prêtres ont toujours trouvé le secret de la sainteté à laquelle ils sont appelés. Depuis le saint Curé d'Ars imitant M. Balley, en passant par saint Augustin comprenant son sacerdoce à travers celui de saint Ambroise, jusqu'aux premiers Pères modelant le leur sur ceux qui avaient vécu dans l'intimité du Seigneur, l'imitation des aînés et la fidélité à la mission reçue apparaissent toujours comme la source traditionnelle où s'alimente la spiritualité sacerdotale.

A un moment, où de tous côtés, on s'interroge sur ce que doit être une authentique spiritualité du sacerdoce diocésain les pages de ce livre seront pour tous les prêtres une lumière.

P. R.

TILMAN (CLEMENT). — *Le cep et les sarments.* Paris, Alsatia, 1960, 1 vol., 17 x 11 cm., 214. p. Traduction de Jeanne Ancelet-Hustache.

L'auteur s'adresse à des jeunes ; il le fait dans un langage très simple, très bien rendu par la traductrice. Il s'agit d'éveiller les esprits à une religion personnelle, qui puisse ensuite trouver son épanouissement communautaire. Clément Tilman cherche d'une manière quasi expérimentale à engager le jeune dans un ordre de relations réelles avec Dieu. Il est difficile de préjuger du charme de ce livre auprès de ses destinataires, mais il est à conseiller pour tous les éducateurs.

P. Louis
o.f.m. cap.

COMBES (Mgr ANDRE). — *Dieu et le bonheur du chrétien.* Paris, Ed. du Cèdre, 1961, 1 vol. 17 x 11 cm., 93 p.

Monseigneur André Combes, de l'Académie pontificale de théologie, n'est pas un auteur inconnu; nul n'ignore ses travaux sur sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et sa spiritualité. Nul médiéviste ne peut méconnaître l'importance de ses études sur Gerson. C'est donc avec une réelle compétence théologique et historique que l'auteur traite d'un problème qui nous concerne intimement : Dieu et le bonheur du chrétien. En trois chapitres, le problème est posé et résolu, selon les meilleurs principes de la Tradition. Mais précisons bien qu'il s'agit d'un problème de spiri-

tualité : « Le chrétien, c'est l'homme qui a découvert le secret du bonheur, et qui en vit. Comment se fait-il que dans la réalité, les choses répondent si peu, si mal le plus souvent, à cette notion idéale ? » C'est dire que dans la mesure où l'auteur apporte une solution, ce livret devient précieux pour toute personne fervente, et surtout pour les directeurs spirituels.

P. Louis
o.f.m. cap.

GASNIER (MICHEL), O.P. — *Trente visites à Joseph le silencieux.* Mulhouse, Salvator, 1961, 1 vol. 19 x 13 cm, 180 p.

Après les Trente visites à Notre-Dame de Nazareth dont le succès est attesté par ses traductions en langues allemande et espagnole, le R.P. Gasnier nous offre aujourd'hui une vie de saint Joseph « le silencieux ». Ce qualificatif le dépeint si bien ! N'est-ce pas ce qui semble la caractéristique de sa leçon et de son message? L'Evangile ne cite pas une seule parole de ce Saint. Il est le grand méditatif constamment aux aguets de la volonté divine afin de s'y conformer. Quelle plénitude de vie intérieure derrière son silence !

On retrouvera dans ce livre toutes les qualités qui ont valu le succès aux précédents ouvrages du même auteur : une limpidité de style, une manière attachante de décrire, une forme vivante qui font poursuivre jusqu'au bout la lecture, une fois qu'on l'a commencée. On y rencontrera également une doctrine sûre et ferme, mais dépouillée de l'appareil trop souvent rébarbatif de ces discussions et spéculations auxquelles se livrent les théologiens.

La disposition des chapitres rend ce livre tout particulièrement indiqué pour servir de lectures durant le mois de mars. Ouvrage à la fois de piété et d'érudition, de théologie et de lecture agréable, ces « *Trente visites à Joseph le silencieux* » sont tout cela à la fois. Elles éveilleront chez le lecteur dévotion et amour envers « le plus grand des saints après Marie ».

E. F.

SALES (P. LORENZO). — *La toute petite voie d'amour.* Mulhouse, Salvator, 1959, 1 plaquette 15 x 10,5 cm., 100 p.

Tous les fervents de Sœur Consolata Betrone seront reconnaissants aux éditeurs, de la publication de ce petit livre. Sous une forme particulièrement adaptée à une fructueuse lecture méditée, cet ouvrage met en lumière ce qui, dans les écrits de la religieuse, se rapporte spécialement à sa doctrine spirituelle. C'est donc un véritable traité ascétique qui est offert à tous ceux qui veulent utiliser cette « petite voie spirituelle ». Par sa présentation, son contenu, son style aussi clair que prenant, cet ouvrage continue fort heureusement le volume déjà paru : *Jésus parle au monde.* Souhaitons qu'il fasse beaucoup de bien là où il sera lu et diffusé.

P. R.

STENZEL (ALOIS), S.J. — *Die Taufe. Eine genetische Erklârung der Taufliturgie.* Innsbruck, Felizien Rauch, 1958. Forschungen Zur Geschichte der Theologie und des innerlichen Lebens. VII-VIII. 22,5 cm, 319 p. ; cartonné.

Le but et le caractère de ce livre ne peut mieux se comprendre

que par comparaison à l'ouvrage de Jungmann : *Missarum Sollemnia.* Ce que le Maître a fait pour la célébration eucharistique, le disciple l'a entrepris pour le baptême. Stenzel est en effet l'élève du grand liturgiste d'Innsbruck. Il utilise la même méthode historique, et montre la même rigueur scientifique. Est-ce lui faire un grand reproche de dire qu'il n'arrive pas toujours à juger avec la même maturité et la même sérénité ?

Le but que l'A. se propose est cependant plus restreint que celui de Jungmann. Si ce dernier a écrit une véritable encyclopédie de la Messe, Stenzel se contente d'indiquer la grande ligne d'évolution du rituel baptismal. Ce qui n'entre pas directement dans cette perspective est laissé de côté; on trouve par exemple très peu de chose sur la bénédiction de l'eau baptismale.

Cette restriction a sans doute aussi un avantage. Elle permet de distinguer les éléments essentiels des secondaires. Et encore la courbe génétique tracée à travers toute l'histoire laisse entrevoir combien est relative la situation actuelle. Aussi est-il normal que l'A. ajoute à son étude historique un dernier chapitre sur l'évolution à désirer et à attendre. Même si l'on n'est pas totalement de son avis — surtout en ce qui concerne son opinion sur la valeur du baptême des enfants, opinion qui nous semble trop pessimiste — ce chapitre donne des réflexions très importantes pour une pastorale liturgique.

C'est en somme un ouvrage capital, qui permet aux non initiés de se mettre au courant des résultats des nombreuses études de détail, un ouvrage qui livre une vue d'ensemble structurée. Il intéressera non seulement les liturgistes de profession, mais aussi tous ceux qui recherchent une pastorale liturgique plus riche de signification. Enfin c'est une étude de grande valeur pour ceux qui sont chargés de catéchumènes adultes.

P. Osmond de Deurne
o.f.m. Cap.

LYONNET (A.). — *Préambule à l'acte de foi.* Paris, Lethielleux, 1957, 1 vol. 19 x 12,5 cm., 124 p.

Causeries sur la foi, mais causeries éclairées par une profonde expérience de la vie chrétienne. L'auteur sait quels menus obstacles viennent parfois troubler la fermeté de la foi. Il n'hésite pas à illustrer les démarches de la foi de la manière la plus concrète et la plus suggestive. A première vue, pour les habitués de traités plus techniques, ce petit livre pourrait sembler trop facile ; mais l'on sait qu'il est plus aisé de tenir entre spécialistes une conversation technique ; l'auteur a justement traduit l'apologétique de l'école dans un style personnel, vivant et concret.

P. Louis
o.f.m. Cap.

One Fold (*Un seul troupeau*). New-York, Ed. Franciscan Friars of the Atonement, 1959, 1 vol. 19 x 13 cm., 384 p.

Ce recueil d'essais centrés sur l'unité des églises retiendra l'attention de tous les catholiques et de nos frères séparés que l'annonce du Concile remplit d'un immense espoir de réunion. Il est publié à l'occasion du cinquantenaire de l'octave de prières pour l'unité, répandu maintenant dans l'univers entier. Mais qui connaît avec un peu de précision l'homme à qui elle doit sa naissance et la congrégation qui contribue à sa diffusion ? Alors qu'en d'autres cas, le fondateur par son rayonnement éclipse l'institution, ici c'est le contraire qui s'est produit.

Une étude de soixante-dix pages nous renseigne sur l'humble Père Paul Wattson de Graymoor, près New-York, qui eut l'inspiration de cette « Semaine pour l'Unité » réunissant dans une supplication commune catholiques et réformés. D'abord épiscopalien, puis converti dès 1909, il fonde une Congrégation de Frères de l'Unité — (en réalité le mot anglais dit plus et concentre dans le même terme : atonement, les réalités d'expiation et de rédemption). — Comment la pratique fut encouragée et répandue, quel fut le développement de la Congrégation, on en trouvera ici le détail.

L'on ne peut manquer de saluer avec joie, dans ses membres, des fils de saint François d'Assise, dont ils ont embrassé la Règle du Tiers-Ordre, lui que le Père Paul appelait « le Saint par excellence (en français dans le texte) de l'Unité » (p. 61), avant même sa conversion au catholicisme. Les « frères » sont au nombre de deux cents environ, dont vingt prêtres occupés à prêcher l'octave, tandis que Graymoor est le centre d'un Comité de théologiens, d'une Ligue de prières, etc.

Parmi les essais publiés, relevons un article sur « La nécessité de l'Eglise », avec une bonne mise au point du fameux adage : « Hors de l'Eglise », etc., qui bénéficie de la condamnation des thèses extrêmes du P. Feeney et rappelle la doctrine de Trente sur le désir, suffisant en cas d'ignorance invincible, des moyens mis par Dieu à la disposition de l'homme, pour son salut, et qui sont d'institution divine, mais non de nécessité intrinsèque et étend le principe à l'appartenance visible à l'Eglise (p. 145-146).

On lira aussi avec une très grande attention, vu l'auteur, l'étude du P. C. Boyer, S.J., « Le concept catholique d'œcuménisme », où il insiste sur les dispositions que doivent entretenir les catholiques afin de favoriser le rapprochement. C'est d'abord « la charité fraternelle. Même s'ils devaient nous détester, souligne le R. Père, ils seraient encore nos frères. Or, ils ne nous détestent nullement, en fait, ils regrettent la séparation et recherchent l'unité » (p. 160-61). Il est réconfortant de rapprocher ce passage des paroles si émouvantes par leur accent de charité de l'archevêque anglican d'York, le Dr Ramsay, successeur désigné du Dr Fisher : « Il est possible d'être profondément divisés sur la question de savoir où est la véritable Eglise et la vraie foi et, cependant, d'être déjà unis, dans la charité. La charité demande qu'on dise la vérité dans l'amour » (Doc. Cath. du 2-IV-61, col. 455). Puis l'auteur rappelle comment il faut soigneusement distinguer entre l'accessoire et l'essentiel, entre ce qui est immuable et susceptible de changement dans l'Eglise. Il mentionne, à ce propos, la question de la langue liturgique et dit : « Aujourd'hui l'Eglise protège les rites non latin ». Et il ajoute sur le célibat ecclésiastique : « L'Eglise a admis aux Ordres des clergymen luthériens, bien qu'ils fussent mariés » (p. 162).

Enfin, après une étude de vocabulaire biblique sur le mot : atonement (p. 233-45), last but not least, le riche travail consacré aux « Vestigia Ecclesiae », c'est-à-dire tous les éléments de vérité catholique qui se retrouvent dans les églises réformées, offre une ample moisson de textes de très grande importance pour mieux comprendre la pensée originale de ceux à qui elles doivent leur naissance. Ici encore, c'est le retour aux sources qui peut le mieux contribuer à la réunion tant souhaitée de part et d'autre.

P. Louis-Antoine
o.f.m. cap.

FOREST (AIME). — *Orientazioni metafisiche.* Milan, Ed. Marzorati, 1960, 1 vol. 21 x 15 cm., 139 p.

L'Institut de philosophie de Gênes publie ce livre qui est le quatorzième dans la collection dirigée par M. F. Sciacca. Ceux qui lisent l'italien auront avantage à se procurer cet ouvrage de l'éminent philosophe, qui groupe cinq études historiques et cinq études théoriques qui, ou bien n'ont pas été publiées ailleurs ou bien se trouvent dans des publications séparées.

Voici le contenu de la partie historique : 1) Pascal et saint Bernard. Pascal dépend de saint Bernard du point de vue spirituel, mais il le dépasse, car il est aussi philosophe. — 2) Intériorité spirituelle et idéalisme. — 3) Une philosophie priante. A propos d'une expression de Maurice Blondel, qualifiant ainsi la philosophie. — 4) Le Biranisme de Le Senne. Biran est «le métaphysicien du moi». Le Senne retrouve cette inspiration et la prolonge. — 5) Lavelle et Malebranche. Lavelle est malebranchien d'esprit, sans l'être de doctrine.

Dans la partie théorique l'auteur étudie successivement : 1) Art et métaphysique. L'expression la plus achevée de la pensée métaphysique nous apparaît comme une œuvre d'art. Ce rapprochement s'impose à nous, lorsque nous cherchons ce qu'est l'intelligence d'une doctrine. L'A. prend parti dans une discussion qui oppose deux historiens de la philosophie : Alquié et Guéroult. — 2) Le sens de l'ordre. L'A. analyse la manière dont on acquiert le sens de l'ordre et termine ainsi : l'ordre apparaît, dans son lien avec la paix, comme la valeur suprême de notre culture et le bien de nos âmes. — 3) Signification du dialogue. L'A. l'examine comme expérience intellectuelle et comme union affective. La rupture du dialogue nous apparaît toujours comme une démission spirituelle. Dans l'isolement les consciences redescendent à ce qui ne serait que l'être empirique. La volonté de maintenir et de promouvoir le dialogue traduit l'intelligence que nous avons su former de la vocation de l'esprit. — 4) La communication. L'extension de la communication est peut-être le fait qui souligne le mieux l'originalité de la culture actuelle. Elle est le principe de l'intersubjectivité spirituelle. La joie qu'elle procure vient de l'accord des valeurs qui ne se peuvent pas dissocier, la réalisation de soi dans l'universel et l'assomption de l'ordre personnel. — 5) Grâce et liberté. Dans l'effort pour se posséder d'une manière toujours plus sûre, la liberté devient le consentement à la grâce. Elle trouve en soi la norme propre, le principe de son achèvement. Notre expérience spirituelle devient cette synthèse de la possession de soi et de l'adhésion. Lex ergo libertatis, lex caritatis. (S. Augustin).

Ces simples indications ne peuvent donner une idée de la richesse du contenu de ce recueil. Elles veulent être une invitation à en prendre connaissance et à s'en nourrir.

P. Marie-Benoît
o.f.m. cap.

CAVACIUTI (SANTINO). — *La teoria linguistica de Benedetto Croce.* Milan, Ed. Marzorati, 1959, 1 vol. 21 x 15 cm., 192 p.

Le titre de cet ouvrage en indique l'objet. La théorie linguistique (ou philosophique du langage) de Benedetto Croce est une partie de sa pensée générale et demande à être interprétée comme telle. Cette théorie a sa racine dernière, comme tant d'autres de ses théories, dans le monisme métaphysique qu'il professe à plusieurs reprises et explicitement. Sur cette base monistique repose son autre idée fondamentale de la réa-

lité comme pensée ou, plus exactement, comme spiritualité, étant donné qu'en elle se développent non seulement la pure rationalité, mais encore l'esthéticité, l'économicité, l'éthicité, qui constituent les quatre moments où, d'une certaine manière se distingue la spiritualité. La distinction de ces quatre moments s'atténue en raison du concept de circularité selon lequel le pratique (l'action) est relié au théorique comme sa matière. Quant au langage, il faut affirmer son caractère absolu comme moment en soi, libre de toute intrusion d'éléments hétérogènes, à commencer par ceux d'ordre logique.

Si cette théorie linguistique rencontra des oppositions, elle eut aussi de l'influence et des adhésions. L'idée qui a eu le plus de retentissement sur le terrain linguistique, même en dehors de l'Italie, est constituée par l'identification fameuse et centrale : Intuition = Expression, qui a ensuite sa traduction dans un autre principe de B. C. : Art = Langage, point de référence d'une grande partie de la critique littéraire et artistique moderne. Un autre élément à relever de la théorie est la conception spiritualiste et humaniste du langage, en opposition à la conception mécaniciste des néo-grammairiens. De même cette théorie a contribué à promouvoir la linguistique comme histoire culturelle, la langue étant précisément histoire culturelle.

Aussi voyons-nous que la théorie linguistique de B. C. a contribué à former les fondements de deux écoles linguistiques, l'une en Allemagne avec K. Vossler, qui n'est cependant pas complètement disciple de B. C., l'autre en Italie avec Matteo Martoli, lui aussi ne dépendant que partiellement de B. C.

A noter encore que la théorie de B. C. s'est traduite pratiquement en un nouveau genre de Linguistique, la Stylistique, qui est une des méthodes de plus grande actualité sur le terrain de la critique littéraire.

L'auteur du présent ouvrage termine son étude par un examen critique de la théorie linguistique de B. C. Considérée comme système, cette théorie ne peut avoir solide consistance et mériter complexivement l'adhésion, et ceci, non seulement si on la prend objectivement et absolument, mais aussi si on l'observe à l'intérieur du système de B. C. Si on l'envisage dans ses éléments séparables ou implicites ou génériques, cette théorie n'est pas sans mérites et présente des avantages qui ne sont nullement secondaires pour ce qui regarde la conception du langage et son analyse scientifique. Suit une bibliographie abondante, qui atteste le sérieux de ce travail.

P. Marie-Benoît
o.f.m. cap.

CATTAUI (GEORGES). — *Saint Bernard de Clairvaux ou l'esprit du Cantique des Cantiques*. Paris, Gabalda, 1 vol. 19 x 14 cm., 143 p.

Le retentissement des écrits du trappiste américain Thomas Merton met en lumière l'actualité de l'œuvre cistercienne dont Bernard de Clairvaux fut l'infatigable apôtre. De cet ardent contemplatif, de ce moine médiéval, de ce commentateur du *Cantique des Cantiques*, on n'a pas craint de dire qu'il fut « le plus grand homme d'affaires de son siècle et l'un des plus grands hommes d'affaires qu'il y avait jamais eu dans tous les siècles ». Lui qui eût voulu ne jamais quitter son étroite cellule, le voilà contraint de parcourir l'Occident afin d'y rétablir l'ordre, la paix, la vérité de l'Evangile. Il conseille les rois, le pape, l'empereur. Il n'est pas seulement le père d'une grande lignée, il est l'un des fondateurs de l'Europe chrétienne.

Bernard est un de ces violents dont le Christ a dit qu'ils emporteront le Royaume de Dieu. Mais sa colère n'est, selon le mot de Léon Bloy, que l'effervescence de sa pitié. Il y a parfois chez le saint le plus doux quelque chose de rude, d'âpre, qui déconcerte le profane et qui s'apparente au caractère *sacré* de l'élection divine telle qu'elle se montre à nous chez les prophètes de l'Ancien Testament. Bernard de Clairvaux a des hardiesses plus qu'humaines. Il préconise déjà l'œuvre missionnaire qui évangélisera les peuples non chrétiens de la terre. Réprouvant la richesse des abbayes et des basiliques, cet ami des déshérités demande que Dieu lui-même *soit traité en pauvre.*

Ce livre intéressant, hardi, peut-être dans certaines idées et surtout dans ses expressions, retracera pour les chrétiens du XX[e] siècle la grande figure de Bernard de Clairvaux, et son rôle primordial dans l'Eglise du Moyen âge.

E. F.

HUNERMANN (G.). — *Saint Vincent de Paul, le Père des pauvres.* Mulhouse, Salvator, 1960, 1 vol. 13 x 19 cm., 288 p.

La France et le monde entier ont célébré en 1960 le troisième centenaire de la mort (27 septembre 1660) d'un Saint dont le nom continue à rayonner, tant fut immense son prestige de son vivant et tant continue son œuvre de charité : saint Vincent de Paul.

L'auteur a voulu en cette circonstance ajouter à sa série hagiographique la vie du Saint. Ce nouvel ouvrage ne manquera pas de susciter l'enthousiasme et l'admiration de ses lecteurs. En effet cette biographie du grand Apôtre de la charité est écrite avec une ferveur, un pittoresque, un sens des nuances et un art dramatique qui la feront lire d'une traite du commencement à la fin.

C'est toute la vie de Vincent de Paul qui défile sous les yeux, encadrée dans l'histoire de la France et de l'Europe à l'époque de la guerre de Trente Ans et de la Fronde, sous le règne de Louis XIII et le début de Louis XIV. Les noms prestigieux de Richelieu, de Condé, de Mazarin pâlissent devant l'éclat surnaturel du *Père des pauvres*, du *Fondateur des Filles de la Charité et des Prêtres de la Mission.*

Pour présenter cette existence si mouvementée, l'auteur a eu recours aux documents historiques et notamment aux Lettres de saint Vincent, mais il en a tiré un récit imagé aussi passionnant qu'un film.

Comme les précédents ouvrages du même auteur qui ont été traduits en anglais, en italien, en espagnol, en portugais, en néerlandais, en danois, en polonais, en tchèque, en croate, en slovène, en arabe et en chinois, cette Vie de saint Vincent de Paul rencontrera un succès mondial et fera davantage connaître et aimer dans tous les pays la noble figure du grand Saint français du XVII[e] siècle.

E. F.

LAZZARINI (A.). — *Jean XXIII. Sa vie. Sa personnalité.* Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol. 14 x 19 cm, 184 p., 12 h.-t.

Les lecteurs français connaissent déjà de longue date le Saint-Père. Pourtant, cet ouvrage les aidera à leur révéler son passé, son séjour en France et surtout son action de diplomate, en Orient et dans notre pays. Sans doute est-il prématuré de donner la biographie d'un personnage encore en vie ! Ce livre n'en a pas la prétention. Quant à la personnalité du Saint-Père, on la devine plutôt, et insister davantage au-

rait amené l'auteur à des inexactitudes, tant il faut de défier de ces biographies prématurées. Sans doute, l'auteur, rédacteur à l'*Osservatore Romano*, connaît particulièrement bien les milieux du Vatican, ainsi que l'histoire religieuse de notre temps, aussi peut-on lui rendre ce témoignage que, dans l'ensemble, nous avons un bon aperçu de la vie du Pape, et un excellent portrait. La psychologie du Saint-Père est finement soulignée et suffisamment décrites ses missions en Proche-Orient. Les pages consacrées à la nonciature de Mgr Roncalli à Paris ne sont pas parmi les moins intéressantes. On y relève ici et là bien des faits inédits, qui s'ils ne sont que de la petite histoire, ont, cependant force de témoignage.

En somme, ce livre intéressant est une fresque incomplète, sans doute, mais suffisante pour connaître un peu le Pape actuel que nous suivons, pas à pas, de son enfance pauvre et studieuse, au ministère sacerdotal, partagé entre l'action et l'érudition, à la nonciature de Paris, au patriarcat de Venise et finalement au trône de Saint-Pierre.

P. R.

SIX (JEAN-FRANÇOIS). — *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 1 vol. 19 x 14 cm., 545 p.

La physionomie morale, la sainteté du P. de Foucauld continuent à être à l'ordre du jour. On désire le connaître toujours plus et mieux. Depuis la première vraie biographie, due à la plume de René Bazin, on a publié ses lettres, quelques-unes de ses œuvres spirituelles. Le P. de Foucauld n'a-t-il pas, en effet, laissé quelque quinze mille pages dactylographiées ? Il fallait, de toute évidence, reprendre cette masse énorme d'éléments, pour la réviser, l'ordonner, et présenter de façon globale et claire, la vie et le message de l'ermite du Sahara.

L'auteur, après cinq ans de recherches, a décrit, précisé, mis en lumière, les grandes étapes et le déroulement même de l'évolution spirituelle du P. de Foucauld. Il n'interprète pas. Il se contente de donner les faits, et ne désire que montrer. Il a d'ailleurs atteint son but, usant pour cela de la plus grande rigueur scientifique, et donnant un récit très vif, animé qui emporte l'adhésion de l'esprit et charme le lecteur. Mais pour parvenir à ce résultat, il a fallu patiemment dépouiller les manuscrits et les collections de lettres éparses ici et là, établir une chronologie sérieuse, extraire de cet amas de textes la vie du P. de Foucauld, y découvrir son âme et sa spiritualité. L'auteur a eu, ainsi, la bonne fortune de retrouver, en 1954, les lettres — qu'on croyait perdues — du P. de Foucauld à l'abbé Huvelin, découverte capitale pour la connaissance de l'âme de l'ermite. Cette découverte et l'autorisation qui lui a été donnée de prendre connaissance de tous les écrits du F. Charles, une grande intuition, et un labeur acharné lui ont permis de présenter cette belle réalisation.

P. R.

ISSELLE (J.). — *Reine Colin ou les merveilles de l'Amour dans une âme.* Paris, Beauchesne, 1 vol. 18 x 11,5 cm., 178 p.

Vie de victime et d'orante telle fut l'existence de cette jeune fille malade, attirée vers la vie religieuse, empêchée de réaliser son rêve à cause d'un mal mystérieux, déconcertant les médecins, et malgré tout sereine jusqu'en sa très dure agonie. Ame contemplative et victime, elle n'aurait jamais eu l'idée de révéler le secret de sa vie intérieure, si son

directeur ne lui en eût fait un ordre formel. Ses notes feront du bien à certaines âmes, elles les éclaireront sur le mérite et le rôle rédempteur de la souffrance. Elles sont apaisantes et pleines de réconfort.

E. F.

CHEVALIER (PIERRE). — *Loménie de Brienne et l'Ordre monastique* (1766-1789). Tome II, Paris, Vrin, 1960, 1 vol., 25 x 16 cm., 287 p.

L'auteur, professeur au lycée de Troyes, qui a déjà publié le premier tome de son ouvrage relatif à l'état religieux en France à la fin de l'ancien régime, présente la suite de son travail. Alors que le premier volume était consacré à l'état des religieux en France à l'époque de la Commission des Réguliers, celui-ci se propose d'étudier la réforme des constitutions et le rétablissement de la conventualité dans les différentes familles religieuses. Fallait-il alors pour les Ordres religieux demeurer tels qu'ils étaient, ou bien subir la nécessité d'une révision constitutionnelle ? Le danger, que souligne très justement l'auteur, c'était surtout pour chacun des groupes religieux, une division des esprits en deux partis opposés, entre lesquels la conciliation s'avérait presque impossible. D'où les difficultés que rencontre la Commission des Réguliers. A-t-elle voulu maintenir ou modifier les constitutions et les observances ? Dans quelle mesure les Ordres religieux se sont-ils prêtés aux ordres transmis aux chapitres généraux des Congrégations ?

Pour ce qui regarde l'Ordre de saint François, la lutte fut des plus vives au sein des Cordeliers : après controverses et discussions passionnées, la Commission parviendra à ses fins et réalisera l'unité en faisant disparaître les Observantins et les Mineurs Conventuels.

Quant aux Capucins, Brienne, rapporteur de la Commission, plein d'admiration, sans doute pour leurs Constitutions, dresse une liste d'abus, et conclut à une révision. Le P. Aimé de Lamballe accepte, mais la mort l'empêche de poursuivre le travail, et surtout, Madame Louise de France fait retarder l'affaire au vif mécontentement des commissaires. Malgré ce retard, la Commission aura encore le dernier mot. Pour ce qui touche le rétablissement de la conventualité, Brienne laisse les Capucins dans le statu-quo, tandis que chez les Cordeliers, Observantins et Conventuels sont réunis et nombre de couvents supprimés.

On a beaucoup discuté sur l'œuvre de la Commission des Réguliers et sur sa valeur. Il faut noter toutefois qu'elle a soustrait aux Parlements la connaissance des affaires monastiques et suspendu les contestations entre religieux, qui n'auraient pas manqué de se répandre au dehors. Elle a voulu encore établir une répartition équitable des ressources entre les religieux, aussi a-t-elle tenu que les inférieurs puissent surveiller le temporel, et participer à sa gestion. Quant aux intentions de Brienne, d'autres pourront continuer à voir en lui un ennemi de la vie religieuse, — il a été, en effet, nommé rapporteur grâce à Choiseul, — toutefois, dans son activité, rien n'autorise à admettre chez lui une volonté réfléchie de destruction, mais bien au contraire, un désir de réforme. Il lui a manqué l'esprit surnaturel indispensable à une telle œuvre, et il faut souligner aussi que le gallicanisme et le mouvement philosophique du XVIII[e] siècle régissaient alors les relations entre l'Eglise et la société civile. Telle est la thèse de l'A. appuyée sur les rapports et les lettres contenus dans l'impressionnante collection Brienne. Les nombreux passages dont son exposé est émaillé donnent à son travail une allure très agréable et facile. C'est un beau livre d'histoire qui nous est donné. Souhaitons que l'exposé des vicissitudes des Ordres religieux de 1780 à 1789 ne

tarde pas à paraître. Cette dernière partie clôturera ainsi l'histoire de l'Ordre monastique au XVIII[e] siècle.

P. Raoul.
o.f.m. cap.

DANIEL-ROPS. — *L'Eglise des Révolutions. En face de nouveaux destins.* Paris, A. Fayard, 1960, 1 vol. 11 x 11 cm., 1 054 p.

Voici donc un nouveau tome dans la grande série que Daniel-Rops commença à écrire il y aura bientôt vingt ans. Il est de taille imposante : quelque mille pages ! C'est que la matière, à mesure que l'historien avance dans le temps, et se rapproche de notre époque, s'amplifie, devient énorme : les événements se multiplient et le champ s'élargit aux dimensions du monde. Ordonner, classer, clarifier cette masse de faits, et la rendre aisément accessible à tous et à chacun, tel était, comme toujours, le dessein de l'auteur : le lecteur verra comment il l'a réalisé.

La période que couvre le présent volume s'étend de 1789 à 1870. Elle débute par la procession qui précéda l'ouverture des Etats généraux et se clôt par la proclamation du dogme de l'Infaillibilité pontificale et la prise de Rome par les troupes du roi d'Italie. C'est dire qu'elle est singulièrement troublée. L'Eglise, l'Assemblée des fidèles de Jésus-Christ, se trouve affrontée à des forces redoutables, d'abord dans une crise violente, puis durant plus d'un demi-siècle où les conséquences de cette crise ne cessent de se faire sentir. Libérale, nationale, sociale, la Révolution jettera-t-elle bas le vieil édifice ? ou bien, dans le monde nouveau qu'elle contribue à bâtir, l'Eglise tiendra-t-elle sa place, aux fondements mêmes de la Société ?

Sur cette période, pathétique et décisive, courent bien des opinions toutes faites, pleines d'a priori. Ce XIX[e] siècle si décrié, a-t-il été seulement le temps de Renan, de Feuerbach, de Marx, celui qui prépara « la mort de Dieu » ? C'est oublier qu'aucune époque peut-être, depuis les origines de l'Eglise, n'a été aussi riche de saintes figures... A-t-il été aussi, comme certains historiens le prétendent, celui où en se séparant du monde moderne, l'Eglise a commis une irréparable faute ? Daniel-Rops s'inscrit en faux contre une telle vue sommaire, montrant avec précision les efforts faits et l'œuvre constructive accomplie.

S'il remet au point bien des choses, ce livre n'en est pas moins tout le contraire de didactique. C'est d'abord un récit, le plus entraînant qui soit. On lit avec plaisir les pages émouvantes sur l'Eglise au temps de la Terreur, ou celle où l'on voit face à face Napoléon, maître de l'Europe, et le frêle Pie VII, qui lui tient tête, et le vaincra. Mais celles sur le Concile du Vatican ou sur la grande aventure des Missions sont-elles moins attachantes ? Comme ne le sont pas moins les très nombreux portraits qui jalonnent ces pages : Pie IX, plus complexe qu'on ne croit, Lamennais engagé dans un drame d'âme, et Ozanam, et le Curé d'Ars, et Don Bosco, et trente autres ! Telles parties de ce livre révèleront au lecteur des aspects à peu près totalement ignorés de l'histoire de l'Eglise ; la vie dramatique de l'Eglise américaine par exemple, ou les débuts, en France et en Allemagne du catholicisme social.

Et ce n'est pas un des moindres intérêts de l'*Eglise des Révolutions* que de nous montrer, en regardant vivre ceux qui nous ont précédés de deux ou trois générations, comment se sont posés les problèmes que nous avons à résoudre, comme aussi se sont préparées les institutions et les méthodes dont vit l'Eglise de notre temps.

E. F.

BAUTIER (R.-H.) et VALLEE-KARCHER (A.). — *Les papiers de Sully aux Archives Nationales.* Paris, Imprimerie Nationale, 1959, 1 vol. 22 x 15,5 cm., 92 p., 2 pl. h.-t.

Curieuse histoire que celle de ces quarante-huit registres conservés dans un coffre de la Manhattan Storage Warehouse Company de New-York, contenant les papiers de Sully avec des annotations du roi Henri IV ! Conservés au château de Sully par les descendants du surintendant des finances, les papiers furent dispersés en 1944. Si la Bibliothèque Nationale put acquérir la correspondance diplomatique de Philippe de Béthune, la partie la plus importante — les registres de l'administration financière — avait pris le chemin de l'Amérique, malgré leur classement comme monuments historiques, mesure prise trop tardivement. Après de longues tractations et d'innombrables démarches, leur propriétaire, en Amérique, voulut bien s'en dessaisir au profit de la France.

Le répertoire numérique, un modèle du genre qui en a été dressé, en révèle toute la valeur pour l'histoire économique et financière du début du XVII[e] siècle. Ce sont d'abord les *Etats au vrai* des finances, les registres de l'épargne contenant les rôles des acquits de comptant et d'assignations, les pensions, dons, voyages et missions diplomatiques. En plus des départements des tailles, ces registres nous révèlent l'œuvre de Sully dans le domaine des Ponts-et-Chaussées de 1605 à 1610 : canal de Briare, Pont-Neuf, Place Royale, construction de routes et de ponts. On y trouve encore des notes autographes, mémoires et avis ; des projets de percement d'un canal des deux mers par le centre, un plan de travaux pour le port de Toulon, voire même une liste des joyaux de la Sainte Chapelle.

En appendice, on trouvera un état des papiers de Sully conservés dans les autres dépôts de l'Etat : lettres et discours, correspondance reçue, pièces financières et relatives à l'artillerie et aux fortifications. Des indications bibliographiques terminent le volume, ainsi qu'une table exhaustive qui en fait un instrument de travail indispensable pour qui voudra utiliser les registres de Sully lesquels n'ont, jusqu'à présent, jamais fait l'objet d'un travail scientifique.

P. Raoul
o.f.m. cap.

DUCHEIN (M.), POULLE (E.) et LABAT (A.). — *Catalogue des microfilms de sécurité et de complément conservés dans les archives des départements.* Paris, Imprimerie Nationale, 1960, 1 vol. 27 x 22 cm., 410 p.

En 1955, la Direction des Archives de France avait pris l'excellente initiative de publier un inventaire des microfilms de « sécurité », destinés à être conservés dans des abris éloignés, et des microfilms de complément destinés à enrichir les séries des dépôts départementaux. Depuis cette date, le travail du microfilmage a été poursuivi dans les départements. Les textes microfilmés sont en grande partie extraits des collections manuscrites de la Bibliothèque Nationale, des Archives Nationales, ainsi que des archives de familles et d'entreprises. Ainsi, progressivement sont sauvegardées les richesses de notre patrimoine historique national, en même temps qu'une plus grande possibilité de travail est accordée aux chercheurs. A parcourir ce volumineux inventaire, on peut se rendre compte du travail et de l'enrichissement des dépôts départementaux. Chacun d'eux ayant tenu à consacrer les crédits qui leur

sont départis par les Conseils généraux au microfilmage de textes intéressant l'histoire religieuse et civile, les villes, le commerce, les personnages célèbres, l'histoire moderne de leurs régions et même l'action de la Résistance dans les Ardennes, les Côtes-du-Nord, l'Isère, le Vercors, etc., l'histoire franciscaine y a sa part également. C'est ainsi que le département de la Martinique a fait microfilmer une édition de la *Briève relation des isles de l'Amérique par le P. Pacifique de Provins, Capucin ...supérieur préfect des missions de son Ordre.* L'unique exemplaire de cette édition (Paris 1646) se trouve à la Brown University, Rhode Island (Etats-Unis d'Amérique). Les précieuses notes du P. Delorme, O.F.M., conservées aux Archives des Franciscains d'Aquitaine et concernant les Frères Mineurs en Limousin ont été microfilmées par le service des archives de la Haute-Vienne, une collection de documents concernant les couvent des Cordeliers de Metz et de Quimper se trouve maintenant aux archives de la Meurthe-et-Moselle et du Finistère ainsi que la plus grande partie du fonds des Capucins de Rennes (archives municipales). C'est donc un enrichissement précieux. Il conviendrait que les Congrégations et les Ordres religieux suivent cet exemple et s'efforcent d'enrichir, par les microfilms de complément, leurs propres collections.

P. Raoul
o.f.m. cap.

HOESL (PAULA). — *Chante ma joie !* Lyon, Edit. du Chalet, 1960, 1 vol. 19 x 12 cm., 128 p. ill.

On connaît depuis longtemps le talent de Paula Hoesl et son art de s'adresser à des jeunes filles. Mais les « nouvelles vagues » ne ressemblent pas à celles d'hier ou même d'avant-hier. Et l'on risque fort de ne plus se faire entendre ni écouter en répétant les chansons de naguère, si belles et si vraies fûssent-elles, et sur les mêmes airs. Aussi le récent recueil d'entretiens intitulés « Chante ma joie ! » court le danger de ne pas atteindre l'auditoire auquel l'auteur le destine. Les illustrations, pas plus que le texte ne paraissent « accrochants ». Les éditions du Chalet, nous regrettons d'avoir à le dire, nous ont habitués à mieux, l'auteur aussi.

P. Louis-Antoine
o.f.m. cap.

Cum permissu superiorum

Le Gérant : Raymond Steindre.

Imprimerie des Editions Notre-Dame de la Trinité — Blois
Dépôt légal : Editions, n° 132. Dépôt légal : Impr., n° 124

RAPPORTS DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE AVEC LE MOUVEMENT SPIRITUEL DU XIIe SIECLE

Hommage au R.P. Jean de Dieu.

Lorsqu'on parle de saint François d'Assise et de son époque, c'est presque toujours du XIIIe siècle qu'il s'agit, et de l'influence du Patriarche des Pauvres sur l'évolution sociale et religieuse de cette période du Moyen Age. En étant à la fois plus fidèle à la chronologie et plus attentif à une part, non la moindre, de l'action de saint François — sa prédication et ses écrits spirituels, — n'est-il pas possible d'envisager aussi saint François dans le contexte littéraire et mystique du XIIe siècle ? François est né au XIIe siècle; il a reçu sa formation religieuse et humaine d'hommes du XIIe siècle; enfin, si l'on admet qu'un siècle, au sens de l'histoire, ne commence ou ne finit pas nécessairement selon la rigueur arithmétique du calendrier, mais au gré d'événements ou de personnalités vivant d'un rythme plus souple, François n'appartient-il pas pratiquement plus au XIIe siècle qu'au XIIIe siècle ?

Ce n'est pas le besoin de changer à tout prix les modes de parler reçus, ni le désir de compromettre un personnage si simple dans les complications et les spéculations de l'analyse historique ou de la réflexion scolastique qui pousse à poser cette question, mais seulement le désir de mieux connaître saint François en replaçant son message dans un contexte vivant, où sont engagées la vie de la pensée, la vie de la société et la vie même de l'Eglise. Ces pages n'ont d'autre intérêt que d'essayer une révision, de tenter une précision, d'apporter une nuance à l'habitude qui fait de saint François d'Assise un homme du XIIIe siècle. Pour hasarder cette révision nous chercherons à déceler dans les écrits spirituels de saint François ce qu'ils semblent avoir de commun avec la production littéraire des maîtres du XIIe siècle; puis ce qui les sépare radicalement de ceux-là; enfin ce qu'ils paraissent apporter de plus personnel sinon de totalement neuf.

Points communs à saint François et aux Maîtres du XIIe *siècle.*

Il est évident que l'enseignement dominant de saint François et de ses premiers frères, est celui d'une attitude chrétienne aussi conforme que possible à l'Evangile. C'est ce que l'on peut appeler une morale pratique, parfois élémentaire, et tout aussi bien une ascèse

exigeante. François enjoint à ses disciples, les Frères-Mineurs, de prêcher « les vices et les vertus »; il fait apprendre par cœur et réciter par les plus simples des siens une courte exhortation pénitentielle, appel à la conversion, pensée du jugement, en même temps que louange divine (1). Lui-même nous trace en deux endroits une véritable psychomachie, « combat des vices et des vertus », et une « salutation des vertus » où passent tous les soucis d'un apôtre populaire (2). Il faudrait ajouter encore les lettres, et surtout la première, adressée « à tous les fidèles », comme les *Admonitions* ou Avis spirituels, pour tirer de là l'orientation pragmatique que le fondateur d'Ordre et le réformateur ecclésiastique donne à son enseignement, sans oublier toutes les exhortations orales que ses biographes nous ont conservées.

Parallèlement à cette catéchèse élémentaire de la morale chrétienne ou à cette ascèse traditionnelle, nous voyons se développer chez François d'Assise une expérience mystique très haute et se dessiner une doctrine d'union à Dieu par la contemplation dont les éléments épars dans ses écrits une fois mis ensemble forment une petite somme de la vie intérieure (3).

Cette constatation nous fait dire que saint François se place, dans la tradition de l'Eglise, à ce point que remarque et décrit M. R. Javelet dans sa remarquable étude : *Psychologie des auteurs spirituels du* XII[e] *siècle* (4) comme étant l'une des notes de cette période doctrinale et spirituelle. Il écrit (p. 21) : « La contemplation n'implique pas nécessairement la vie cloîtrée continue. Parfaite, elle est apostolique: elle arme Bernard chevalier; elle conquiert le monde. Mais au départ, elle a à se conquérir elle-même ». Si l'auteur a parfaitement raison (un peu plus haut, même page, et p. 28, note 87) d'illustrer son propos appliqué au XII[e] siècle par l'exemple plus tardif de saint Ignace de Loyola, pour marquer la continuité de ce courant, il faut affirmer sans crainte d'erreur que saint François d'Assise — comme d'ailleurs saint Dominique — présente dans le XIII[e] siècle naissant cette attitude commune aux Victorins, à saint Bernard et à leurs disciples immédiats.

Précisément M. Javelet encore (p. 25) apporte une citation de Hugues de Saint-Victor qui n'est pas sans intérêt pour situer saint

(1) *Les Opuscules de saint François d'Assise*, Paris, Editions franciscaines, texte latin et traduction française. Ou bien texte français seul: P. WILLIBRORD, *Le Message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, Ed. N.-D. de la Trinité, 1960, Cf. 1 Rg., chap. XXI ; 2 Rg., 9, 4.

(2) *Ibidem*, Adm. XVIII et Ver.

(3) P. WILLIBRORD, *Op. cit.* Cf. dans la table toutes les références et leur enchaînement aux mots : amour, p. 166; bien, p. 174; considérer, p. 189; contemplation, p. 190-191; Dieu, 3°, p. 201; prière, p. 308; etc...

(4) R. JAVELET, *Psychologie des auteurs spirituels du* XII[e] *siècle*. Strasbourg, 1959.

François par rapport à cet héritage. « L'éthique doit précéder la théorique, car la science et l'étude des vertus purifient cet œil intérieur qui scrute le vrai, sans quoi les obscures émanations du brouillard des affections le rendraient nébuleux ». Comme l'œuvre écrite de saint François n'est absolument pas systématisée, mais répandue toute fragmentée dans son fonds comme dans sa forme (5), il est impossible de vérifier son opinion sur cette antériorité de l'éthique sur la théorique, mais il est certain que son expérience religieuse fut exactement celle-là. Son enseignement suit son expérience, qui est elle-même précédée d'une conversion au sens rigoureux du mot.

Conversion, expérience ascétique, expérience de Dieu, formation de ses frères et prédication: tel est le cheminement de François, qui, deux siècles et demi avant saint Ignace, réalise et illustre le précepte de maître Hugues. N'écrit-il pas dans son Testament: « Le Seigneur m'a donné à moi, Frère François, la grâce de commencer ainsi à faire pénitence: lorsque j'étais dans les péchés, il me semblait très amer de voir des lépreux; et le Seigneur me conduisit au milieu d'eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. En les quittant, ce qui m'avait paru amer fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps. Peu après je quittai le monde. Et le Seigneur me donna une si grande foi aux églises que je priais et disais simplement: nous vous adorons, Seigneur Jésus-Christ, ici et dans toutes vos églises qui sont sur toute la terre, et nous vous bénissons d'avoir racheté le monde par votre sainte croix. Ensuite le Seigneur me donna et me donne une si grande foi aux prêtres... et tous les théologiens (*theologos*) et ceux qui nous dispensent les très saintes paroles divines... Et après que le Seigneur m'eut donné des Frères, personne ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très-Haut Lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint Evangile. Et je la fis écrire en peu de paroles et le Seigneur Pape me la confirma » (6).

N'avons-nous pas là toute une genèse mystique aboutissant à une conquête du monde au départ d'une conquête de soi ? François « dans les péchés » se tourne vers le lépreux répugnant; son renoncement et sa charité lui valent l'onction, déjà, de la sagesse: « tout fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps ». Et cette sagesse lui est dynamique; elle lui fait quitter le monde pour trouver le Seigneur vivant là où Il est: dans l'Eucharistie, dans les prêtres, voire les théologiens dont l'enseignement est celui de l'Eglise, parole de Dieu. Enfin à son tour, le converti ascète et mystique soumis à l'Eglise devient maître de vie sous la lumière du Saint-Esprit et la sanction du Seigneur Pape. Admirable démarche qui met totalement François dans ce

(5) P. WILLIBRORD, *Op. cit.*, p. 3 sq.
(6) Test., versets 1 à 6, 13 à 15.

bouillonnement d'évangélisme épuré du siècle finissant, mais par une lumière de la foi et humilité totale de l'ascèse, le maintient soumis pour la conquête authentique, et non la propagation de l'illuminisme ou de la révolte (7).

Mais en même temps, cette évolution produite au plus profond de François chrétien moyen, pour en faire au terme le stigmatisé de l'Alverne, réalise aussi semble-t-il, une des valeurs psychologiques éternelles, particulièrement mises en lumière par les auteurs du XII[e] siècle. Que François n'en dise rien, qu'il n'en ait pas même eu conscience, peu importe : le fait est là et il nous sera intéressant de le remarquer. A propos du baiser au lépreux et de ce qui s'ensuivit dans l'immédiat, nous pouvons schématiser l'analyse dans l'abstrait et dire ce qui suit : François fit un acte de volonté (se pencher vers l'être répugnant) ; cette volonté se transforma en charité (« j'exerçai la miséricorde à leur égard ») ; cette charité à son tour devint sagesse (« tout fut changé pour moi en douceur de l'âme et du corps »). Or Guillaume de Saint-Thierry écrit : « ... voluntas ... libera constituta, si secundum dignitatem naturalium morum erigitur in amorem, secundum naturalem virtutum suarum ordinem de amore, ut dictum est in charitatem, de charitate proficit in sapientiam » (8). Et M. Javelet de préciser avec juste raison que « cette sagesse est la parfaite ressemblance avec Dieu, car la sagesse de vivre est l'image sans tache du Père » (9).

En demandant au même Guillaume de Saint-Thierry ce qu'est l'amour nous allons être conduits à une page de saint François qui n'est autre qu'un « ah ! ah ! ah ! » mystique à la fois des plus bibliques et des plus originaux de la littérature spirituelle. L'abbé cistercien nous dit : « Nihil est enim aliud amor quam vehemens in bono voluntas » (10). Cette volonté ardente vers le bien, voici comment François l'applique à Dieu : « ... Vous êtes le bien, tout bien, le bien suprême, le Seigneur vivant et vrai. Vous êtes la charité, l'amour. Vous êtes la sagesse » (11). Cet élan né de la foi, qui le porte à l'admiration, la contemplation, aussi bien qu'à l'action, l'activité nous

(7) M.-D. CHENU, O.P., *La théologie au* XII[e] *siècle*, Paris, Vrin, 1957; cf. particulièrement pour ce point le chap. XI.

(8) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Liber de natura et dignitate amoris*, P.L., CLXXXIV, 382 B, 383 B.

(9) *Op. cit.*, p. 104, note 340.

(10) *Loc. cit.*

(11) P. WILLIBRORD, *Op. cit.*, L.D.B.L., p. 149. Toute cette « laude » serait à citer. Il faut notamment remarquer comment les vertus morales (humilité, patience, justice, tempérance) qu'elle dit que Dieu est, donnent un singulier relief, aussi bien à l'idée de François sur la nature de Dieu « tout-bien » que sur la nature des vertus toutes « en Dieu » et non pas innées à l'homme. Voir à propos de cette façon dont François parle de Dieu, CHENU, *Op. cit.*, « quidquid dicitur de Deo Deus est », p. 105 et 103.

éclaire un peu sur la qualité de l'amour de saint François, de sa charité pour Dieu.

S'il y a une certaine part de la raison à l'origine de l'amour, un raisonnement pour ainsi dire analytique dictant l'élection terminale, François ne semble pas s'être longuement appesanti sur cette recherche et attardé dans cette étape. Mise à part la force de la grâce qui si véhémentement le pousse, saint François vit toutes les réalités psychologiques que décrivent les maîtres, mais sans y porter la moindre attention de sa raison. Où est en effet la place de la raison raisonnante dans cet acte décisif et si capital du baiser au lépreux ? Si nous pouvons nous permettre à propos de son amour pour Dieu une recherche de motivation, nous voyons clair comme le jour que son motif d'aimer Dieu c'est Dieu Lui-même. Il n'est que de lire les deux admirables chapitres XXIII et XXIV qui terminent la Première Règle (12) pour se rendre compte que Dieu se révélant l'amour même, et celui qu'Il nous montre étant absolument gratuit c'est cet amour-Dieu Lui-même qui est la raison de l'amour de Dieu. Ici encore François reste dans la pensée et l'enseignement des contemporains de sa jeunesse. Et si on pense qu'un amour chez l'homme est toujours motivé par le bien qu'il apporte à l'aimant, Dieu étant à la fois celui qui récompense l'amour par le goût de sa sagesse et celui qui justifie l'amour par l'absolu de sa bonté, cela ne fait que renforcer le caractère de l'agapê qui brûle au cœur de François et que décrivent les maîtres du XIIe siècle (13).

Cette suite amour-sagesse nous amène maintenant à un nouveau trait commun entre saint François et la théologie mystique de ses contemporains. C'est le rôle tenu par l'image de Dieu dans l'âme. Cette théorie de l'image, qui fera fortune, on le sait, avec saint Bonaventure, est déjà bien élaborée au XIIe siècle. Guillaume de Saint-Thierry lui donne une note qui ne sera pas sans nous plaire. « Tantæ majestatis creata anima ac dignitatis, ad imaginem creatoris sui, seque contemplans et ipsum, paululum in seipsa consistit ; potentiamque suam ipsa non sine horrore suscipit, cogitansque utrum supra sit aliquid, quod sibi a se transeundum sit, invenit quia omnia mutabilia vel mobilia non nisi ab immoto possunt moveri... Ad imaginem summæ Trinitatis videt quodammodo respondere, quæ sibi in seipsa praestosunt mentem scilicet, cogitationem et voluntatem » (14). Ce qui veut dire que l'âme se regardant elle-même en même temps que son créateur, en vient à s'apercevoir non sans crainte et tremblement comment elle prend cons-

(12) P. WILLIBRORD, *Op. cit.*, p. 53-57. Voir aussi aux mots « amour ». p. 166 et « Dieu », p. 199,

(13) R. JAVELET, *Op. cit.*, p. 161, avec l'importante note 577 ; et p. 23, pour les relations de la raison, de la volonté et de l'amour.

(14) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animæ*, P.L., CLXXX, 721 AB.

cience de ce qu'elle est en quelque façon une réplique de ce créateur à cause du rappel qu'il y a en ses facultés des personnes mêmes de la Trinité. « Elle voit qu'elle correspond à l'image de la Trinité, d'une certaine manière, par ce qui est en elle: esprit, raison et volonté ».

Que saint François ait de son côté une théorie de l'image de Dieu parfaitement conforme à celle-ci, l'affirmer serait une exagération et même une inexactitude manifestes. Mais dans l'Admonition V, il écrit : « Attende, homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem suam secundum spiritum ». Sans vouloir rien forcer nous trouvons là comme un écho du cistercien rémois. Il écrit : « ... anima ... se contemplans ». François appelle son lecteur à une réflexion sur sa propre nature : « Attende, homo » car cette prise de conscience de la réplique humaine de Dieu n'est perceptible qu'au contemplateur attentif. Guillaume parlait de « tantæ majestatis... ac dignitatis » ; François : « quanta excellentia ». Enfin c'est au mystère de la création et non à celui de la rédemption qu'est rattachée l'image chez nos deux auteurs, en quoi d'ailleurs ils ne s'écartent pas de la Genèse, I, 26, source de cette comparaison de l'homme à son Dieu.

Mais tandis que Guillaume de Saint-Thierry garde la trichotomie chère à la psychologie de son temps (15) François bifurque curieusement pour aboutir à une sorte de décalage à la fois psychologique et chronologique. De psychologie, il n'en connaît pas les subtilités et le mot « spiritus » lui suffit à tout dire. Quant au décalage chronologique, je veux dire que pour lui la ressemblance de l'homme à Dieu c'est la ressemblance physique du corps de l'homme au corps du Christ. Curieuse transposition, mais pleine d'enseignement. L'anthropologie de François se réduit à savoir que l'homme est créé d'un corps et d'une âme (« corpus... spiritus »). Mais ce corps, Dieu n'en ayant pas, a été assumé par le Fils qui en se rendant par là *ad imaginem* de l'homme fait également l'homme *ad imaginem* du Fils. Si bien que par ce biais inconscient, François rejoint coûte que coûte le point le plus élevé du raisonnement de Guillaume de Saint-Thierry aboutissant à l'image trinitaire de l'homme. Pour lui c'est par les facultés diverses dans le vivant un ; pour François c'est l'évocation du Fils incarné et peut-être même le choix du mot « spiritus » au lieu de celui d'« animus », « anima » ou « mens » (qu'il emploie ailleurs), qui laisse à croire que ce rapport à la Trinité n'était pas loin de sa pensée quand il écrivait ces lignes.

Il peut même y avoir plus. On connaît l'importance chez les écrivains du XIIe siècle, du thème microcosme, macrocosme, comme

(15) R. JAVELET, *Op. cit.*, chap. I.

du sens de l'universalité (16). Or en évoquant le fait de la création, et particulièrement appliqué à l'homme comme au corps du Christ, celui qui est familiarisé avec la pensée de saint François et son œuvre écrite sent là sous-jacent poindre toute la communauté d'idée et de sentiment qu'il y a en lui avec ces orientations des penseurs du XIIe siècle. La suite même de cette Admonition V, à plus forte raison le « Cantique des créatures », invitent à faire le lien entre le regard que saint François porte sur la création en général, mais particulièrement sur l'homme qui la comprend et la résume toute, et des idées sans doute courantes déjà, ou alors du moins ce que l'intuition de son génie personnel lui avait fait réinventer des vérités admises par ses contemporains (17). « La création est une théophanie (pour les auteurs du XIIe siècle), écrit le P. Chenu, et le symbolisme est le moyen approprié pour exprimer une telle opération, en cela même que, dans une dialectique de rythme et de manifestation, il est révélateur de la transcendance de Dieu » (18).

Ce sens de Dieu, et particulièrement le sens trinitaire que François possède au si haut point, ne passe peut-être pas assez dans son allusion à l'image de Dieu en l'homme parce qu'il n'a pas l'outillage verbal d'un philosophe, d'un théologien ou même d'un grammairien pour l'exprimer; mais lorsqu'il laisse aller son cœur et sa langue de poète, il nous est aisé de retrouver dans cette vibration la résonance des thèmes familiers aux écrivains de son temps : cette atteinte de Dieu transcendant par l'émerveillement devant son œuvre de créateur, de rédempteur aussi, et par l'amour de ce bien absolu, source de tout autre bien. Par sa faculté poétique et son don d'amour François atteint les plus hauts sommets de la vie mystique, et cela nous force maintenant à nous poser une autre question : qu'en est-il chez ce séraphin, de tout le mystère psychologique et ontologique du connaître ?

Dissociation entre François et les écrivains du XIIe *siècle.*

Car si nous avons pu souligner plus d'un trait commun, dans la mystique de saint François et celle des spirituels du XIIe siècle, nous touchons maintenant à une différence considérable, marquée chez saint François par toute cette absence de culture spéculative, de curiosité scientifique, de préoccupation noétique. Certes son attitude méfiante

(16) M.-D. CHENU, *Op. cit.*, p. 34 sq. (Cf. p. 23).
(17) P. WILLIBRORD, *Op cit.*, voir les mots « création », p. 195; « homme », p. 236; « image », p. 241, etc..
(18) M.-D. CHENU, *Op. cit.*, p. 178. A propos du « Cantique des créatures » mis dans cette perspective, cf. *ibidem*, p. 40; p. 159, note; p. 169, note 1, ce beau texte de Scot Erigène tout à fait dans l'optique de saint François: « nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significat ». *De div. naturæ*, V, 3; p. 179.

à l'égard de la science ne lui est pas particulière. Avant lui, et toujours en ce XII[e] siècle, d'autres ont proclamé le primat de l'amour sur la connaissance, et en termes plus concis que François ne pourra jamais le faire. Lisez ce passage par exemple d'Hugues de Saint-Victor: « Dilectio supereminet scientiæ et major est intelligentiâ. Plus diligitur quam intellegitur et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est. Nec mirum: quia dilectio semper amplius prœsumit et confidit semper; ingerit se cunctatione amor. Propterea acutum habet et liquidum penetrans omnia... » (19).

On pense aisément que François eût souscrit à telle manière de voir, qui déborde encore, et dans une autre direction l'éthique précédant la théorique dont il a été parlé plus haut. Mais cette reconnaissance et cette proclamation de l'éminence de l'aimer sur le connaître n'empêche pas chez les écrivains du XII[e] siècle la science et même la recherche d'une meilleure science tant des opérations de la volonté pour l'amour, que des opérations de l'esprit pour la connaissance. François ignore totalement la science des opérations de l'esprit; il n'a pas même l'air de se poser la moindre question à ce sujet; cela est absolument en dehors de ses préoccupations. Et pourtant, expérimenté qu'il est des approches de Dieu par l'âme, et parlant ou écrivant à des disciples qu'il forme, il est bien obligé d'utiliser des termes qui désignent des opérations de l'esprit ou les diverses « régions » de l'esprit lui-même. Regardez son vocabulaire; vous y trouvez: contemplari, meditatio, spiritus et ses dérivés, animus, anima, mens, intentio, attendere, cogitare, cogitatio, cognoscere, cognitio, considerare, discernere, illuminatio, intelligere, intellectus, intelligentia, littera, noscere, percipere, ratio, rationabiliter, sapiens, sapientia, sapienter, scientia, scire, forma, studere, videre, visio, veritas, vere, verus... et encore quelques autres mots qui se rapportent plus ou moins au mécanisme de la connaissance (20).

Mais en nous reportant aux contextes où apparaissent ces termes, il est facile de remarquer :

1° Que l'auteur les prend souvent tels quels dans la Bible latine;

2° Que plusieurs de ces mots sont des apax sous la plume de François (contemplari, meditatio, illuminatio, rationabiliter);

(19) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Expositio in Hierarchiam cœlestem Dyonisii*, lib. VI, P.L. CLXXV, 1038 D.

(20) Une étude est à faire sur le vocabulaire de saint François. Elle est actuellement en préparation et nous apportera sans doute des conclusions intéressantes sur le cas particulier que constitue la « science » de François dénotée par son vocabulaire. Sur ces problèmes de l'élaboration et surtout de la fixation du vocabulaire abstrait au XII[e] siècle, voir CHENU, *Op. cit.*, particulièrement le chap. XVII.

3° Que certaines formes abstraites spécifiques du problème de la connaissance n'apparaissent point du tout : notio, intuitio et tous les termes issus du grec ;

4° — Le plus intéressant — que la plupart du temps pour ne pas dire toujours, ces substantifs, verbes et adjectifs n'ont pas le contenu et la précision que leur donnent les maîtres du XIIe siècle, même les plus antiintellectualistes. François emploie, semble-t-il, presque indifféremment l'un pour l'autre ou reste au plan d'une psychologie tout à fait primaire, comme inconsciente des problèmes qu'elle soulève par les plus banales peut-être, de ses affirmations.

Pourtant en ce XIIe siècle des antiintellectuels tels Rupert de Deutz ou certains Victorins n'avaient pas cru abandonner leur parti en se livrant à une certaine recherche spéculative. Le cas de saint François paraît tout autre, et sa méfiance ascétique à l'égard du savoir ne suffit pas à expliquer cette absence chez lui d'une noétique. Il faut, à notre avis, saisir deux autres explications.

La première, toute simple est l'ignorance, l'inculture de François en matière de spéculation. En quoi ont consisté ses « études » ? En un passage de quelque mois, quelques semestres au plus à l'école presbytérale de Saint-Georges à Assise (21). Il n'y apprit que les « rudimenta », et particulièrement cette mémorisation du texte sacré qui sortira si aisément de sa plume comme de ses lèvres, parole de Dieu qu'il invoquera toujours comme seule « autorité » préalable à tout son enseignement. Mais dire que François est un ignorant ne veut pas dire qu'il soit un esprit borné. Quand il se qualifie lui-même si aisément d'« idiota » (22) nous savons dans quel sens il faut entendre ce mot. Un épisode au contraire nous montre qu'on faisait cas de son jugement. A Sienne, un docteur dominicain vient le consulter et s'avoue émerveillé. « La théologie de cet homme, dit-il, soumise à la pureté et à la contemplation, vole comme un aigle alors que notre science se vautre au ras du sol » (23). N'exagérons rien ; retenons chez les rapporteurs de l'événement, la part d'admiration motivée par l'affec-

(21) THOMAS DE CELANO, *Legenda ad usum chori*, Analecta Franciscana, t. X, p. 124, n° 13. Cf. P. VITO DA CLUSONE, O.F.M. Cap., *Cultura e pensiero di S. Francesco d'Assisi*, Rome, [1948], chap. I, art. II, p. 13, et l'abondante bibliographie. — En dehors de la Sainte Ecriture, François en appelle quelquefois à l'autorité de Pères de l'Eglise ou cite un axiome du droit: 1 Rg., VIII, 5 et 6; *ibid.*, 10; *ibid*, IX, 20; X, 5; Lettre I, 24; Lettre II, 21. Ces deux derniers passages sont d'ailleurs de simples allusions à Bernard le Clunysien et Herrade de Landsberg. On ne peut retenir de si pauvres traces pour les marques d'une lecture personnelle ou d'une culture générale poussée !

(22) 2 Lettre, 39; Test., 19.

(23) II Celano, cap. LXIX; Apud Analecta Franciscana, t. X, p. 191, n° 103; Speculum perfectionis, cap. 53, Ed. Sabatier, Paris, 1898, p. 90.

tion de fils pour leur père; mais remarquons un mot important dans cette réponse du maître dominicain inconnu. Il dit que la science de François est dominée par sa contemplation.

C'est ici l'autre explication à cette absence d'une noétique franciscaine. Si l'on veut bien admettre que déjà les auteurs spirituels préscolastiques, nos maîtres du XIIe siècle, systématisent l'expérience spirituelle et y distinguent ces phases et ces régions que décrit M. R. Javelet (24), on peut dire que l'expérience religieuse de saint François, et son enseignement, qui est calqué sur elle, oublie, escamote, « court-circuite » ce qui a trait à la « ratio ». Saint Bernard déjà ne l'avait que sous-entendue (25), François l'ignore au point que le mot « ratio » à chaque fois qu'il l'emploie — cinq fois ! — ne veut toujours dire que « rationem reddere », dans le sens biblique du jugement divin, et jamais un synonyme ne vient relever cette défaillance notionnelle.

La seule fois où François utilise le terme de « contemplari » est très importante à noter, en référence au contexte (26) : « [Apostoli] intuitu carnis suae tantum carnem [Christi] videbant, sed Deum ipsum esse credebant oculis spiritualibus contemplantes; sic et nos videntes panem et vinum oculis corporeis, videamus et credamus firmiter eius sanctissimum corpus et sanguinem vivum esse et verum ». Les Apôtres voyaient le corps physique du Christ, et par la foi ils contemplaient le Fils de Dieu. Le chrétien voit les apparences eucharistiques, et par la foi il saisit la présence vivante du Seigneur. Trois verbes ainsi sont utilisés pour désigner les trois actes essentiels de cette démarche : videre, credere, contemplari. On a l'impression de sauter deux étapes où la raison a un rôle progressif à jouer : voir, [raisonner], croire, [méditer], contempler. Mais comme il est vrai que la contemplation ne naît pas plus de la méditation que la foi du raisonnement, cette omission du jeu de la « ratio » est parfaitement légitime.

Tout en construisant une anthropologie et une psychologie balbutiantes mais déjà nerveuses, les auteurs du XIIe siècle savaient bien cela et François leur donne tellement raison qu'il n'a cure de systématiser, et dénombre avec un réalisme sans phrase les actes essentiels du comportement mystique. Nous en aurons encore plus de conviction en retournant à l'expérience du baiser au lépreux et à son récit par François dans son « Testament ». Pour atteindre à la contemplation, la vue est purifiée et informée par la foi. Disons d'une façon plus générale, pour atteindre à la contemplation mystique, la connaissance en ses divers modes (sensible, intellectuelle, etc...) a besoin d'être purifiée et enrichie par le passage de la foi, et le passage à la foi.

(24) R. JAVELET, *Op. cit.*, p. 11 à 16.
(25) *Ibid.*, p. 19.
(26) Adm. I, 20-21.

Lorsque François regarde, sent, approche le lépreux, il ne trouve rien en lui qui l'attire, mais au contraire les motifs d'une répulsion totale. Or en même temps une grâce agit en lui (« le Seigneur me conduisit au milieu d'eux... ») et quelle peut être, si nous en jugeons par l'attitude qui suit, cette grâce sinon une grâce de foi ? Ce n'est pas la raison qui parle à François, ou cette raison ne lui dicte que la fuite. Mais c'est la foi qui ...raisonne en lui : « Ce lépreux est le frère du Christ dans sa souffrance; toi, croyant, ne vas-tu pas soulager la souffrance du Christ au lieu de te détourner d'elle ? »

A la faveur de cette lumière de foi et d'un raisonnement de foi dont il ne retient que la foi sans prêter attention au raisonnement, François « exerce la miséricorde » envers le lépreux. Ce qui suppose qu'il reconnaît en lui le Fils de Dieu, comme faisaient les Apôtres devant le corps du Christ, et comme nous faisons, toutes proportions gardées, devant les espèces eucharistiques. A ce moment survient le mouvement de charité, « d'agapê », inclus dans le terme de « miséricorde », et cette charité n'est pas un sentiment: elle est un acte. Finalement François atteint déjà, tant furent nette sa foi, fort son amour, prompte et héroïque son action, François atteint une expérience mystique authentique: la sagesse; tout fut changé pour lui « en douceur de l'âme et du corps ».

Dans ces deux passages de l'Admonition I et du Testament, nous saisissons toute la psychologie et tout le schème spirituel de François: voir, croire, aimer, agir, goûter Dieu (27). Ainsi est-ce l'amour, chez ce platonicien type, qui remplace ou mieux constitue toute philosophie; l'amour, chez ce chrétien évangélique intégral, qui naît de la foi et engendre les œuvres.

Un trait nouveau ?

Un dernier point nous reste à voir dans cette confrontation entre saint François d'Assise et ses contemporains du XIIe siècle, c'est ce qu'il semble ajouter sinon de nouveau, du moins de plus précis, de plus audacieux, à leur leçon spirituelle. Cela paraît être l'accent mis très fortement sur l'exigence d'une imitation assidue de Jésus-Christ. Maintenant qu'il nous est apparu qu'en saint François il y a une pro-

(27) Si « voir » peut être pris comme synonyme de toute autre connaissance, ce mot est à noter pour lui-même à cause de sa correspondance particulière à la personnalité de saint François. Il est un sensible, un visuel, un metteur en scène, tout à fait dans la ligne des synoptyques nous racontant les scènes ou les paraboles évangéliques. C'est une note platonicienne importante. Par ailleurs le terme d'« agir » désigne aussi bien l'action intérieure ascétique, le combat des vices et des vertus, de l'esprit contre la chair (Cf. M.-D. CHENU, *Op. cit.*, p. 146, 165, 231, 297, 331, et R. JAVELET, *Op. cit.*, p. 4, note, p. 314) que l'apostolat, la prédication, l'action extérieure. Cf. P. WILLIBRORD, *Op. cit.*, p. 219-220, 311...

fondeur de pensée, d'intuition, en résonance avec la réflexion théologique de son temps, nous ne pouvons pas regarder cette imitation de Jésus-Christ simplement comme une méthode simpliste de sanctification ou une pure démarche de dévotion affective.

On a écrit des milliers de fois que le stigmatisé de l'Alverne a enrichi la spiritualité chrétienne d'un sentiment de tendresse à l'égard de l'humanité de Jésus. Cela est exact, et exactement dans le développement de la mystique cistercienne du XII[e] siècle ; mais il ne faut pas oublier que le sentiment de tendresse n'est rien à côté de l'exigence d'imitation. Arrêter l'attitude de saint François au sentiment de tendresse, c'est interrompre le développement du mouvement que nous trouvions plus haut : voir, croire, aimer, agir, goûter Dieu.

C'est au niveau du quatrième terme de ce développement que se place l'imitation du Christ. Elle provient de l'exigence d'amour : c'est parce qu'on aime Dieu qu'on veut achever en soi-même son image par cette ressemblance au Christ qu'amènera son imitation. D'où le sens de chaque vertu, non pas indiqué par la raison gouvernant la volonté contre les impulsions de la nature (28) ; mais la réduction de chaque vertu à un trait de ressemblance avec Jésus Fils de Dieu contemplé dans son humanité : être pauvre, chaste, obéissant, charitable, parce que Jésus a été (et reste) pauvre, chaste, obéissant, charitable (29).

Au regard de François l'apostolat lui-même, l'évangélisation, est à concevoir comme un acte d'imitation du Christ, et c'est là qu'il va le plus loin dans la suite logique de la spiritualité de son siècle. Si Schnürer et tous les historiens après lui ont raison de rattacher l'essor franciscain du XIII[e] siècle au vaste « mouvement de pauvreté » qui le préparait depuis cent cinquante ans (disons depuis la réforme grégorienne) (30), ne faut-il pas noter que François va plus loin que tous dans ses audaces logiques et pragmatiques, jusqu'à étonner la cour romaine prise au dépourvu, et le monachisme traditionaliste mis en infériorité. On courra à la fraternité franciscaine, laïque, évangélique et catholique, comme on avait couru derrière saint Bernard. Mais quand saint François répond à ses disciples lui demandant : « Si l'on veut savoir qui nous sommes, que faudra-t-il dire ? » « Vous direz : des pénitents venus d'Assise », il fait écho à Etienne de Muret enseignant aux siens : « Si on vous demande à quel ordre vous appartenez,

(28) R. JAVELET, *Op. cit.*, p. 21-29.

(29) P. WILLIBRORD, *Op. cit.*, p. 179, 181, 238, 241, 270, 284, 290.

(30) P. SCHNURER, *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*, Paris, Payot, 1935, t. II, p. 474-537.

dites : à celui de l'Evangile » (31). Ce n'est pas le goût du jour, ce n'est pas une sorte de révolte anticléricale, antiféodale, antibourgeoise qui pousse François dans la réforme, mais la conviction de foi et d'amour que l'imitation du Christ doit ouvrir les clôtures monastiques et faire prêcher le religieux en ville comme à la campagne !

Ainsi saint François d'Assise peut-il nous apparaître, au terme de cette courte enquête dont bien des questions seraient à approfondir, comme vraiment un homme du XII[e] siècle. Tout se passe comme s'il avait entendu ou lu ceux qui, en France ou en Allemagne et en Italie, parlaient et écrivaient dans les années qui précédèrent et entourèrent sa naissance, son enfance, sa jeunesse. Il a leurs idées, il vibre avec leurs sentiments, il dépassera même leurs désirs.

Certes il est en retard sur le mouvement scientifique par rapport à l'aile marchante du XII[e] siècle ; il n'y a pas en lui cette « detestabilis quædam verborum novitas » que flétrissait vers 1160 déjà Robert de Melun. C'est qu'il n'a cure de ces curiosités et qu'aussi bien ses goûts que l'orientation de son éducation familiale n'ont pas fait de lui un de ces hellénisants contre qui vitupère maître Robert... Mais pour le reste, il n'est pas demeuré à la traîne, et même pour cette vie intellectuelle, ses disciples très tôt combleront la lacune, soit en entrant dans le mouvement scientifique du jeune XIII[e] siècle, soit surtout en recevant parmi eux des maîtres formés aux disciplines du XII[e] siècle et qui trouvent dans la fondation franciscaine le terrain rêvé pour cultiver leur idéal moderne !

En 1215, à l'époque du grand concile, Mathieu Paris s'en étonne (32). C'est que ce concile précisément pourrait bien être à la fois la

(31) ETIENNE DE MURET, *Sermo de unitate diversarum regularum:* apud Martène : *de antiquitis ecclesiae ritibus*, Venise, 1738, IV, p. 308. Cf. J. BEQUET, O.S.B., art. *Etienne de Muret*, dans Diction. de Spiritualité, fasc. V, Paris, 1961. - Au sujet de la prédication comme imitation de Jésus-Christ, cf. le chap. XVI des *Fioretti*. Si la réponse de sainte Claire et de frère Silvestre n'invoque pas explicitement cette imitation du Christ, on sent aisément qu'elle est appelée par toute la logique de l'engagement franciscain. - Au sujet du caractère laïc de la fondation franciscaine primitive, voir M.-D. CHENU, *Op. cit.*, p. 233 sq. et particulièrement 238-239, ainsi que notre article « Frères-Mineurs » dans le dictionnaire *Catholicisme*.

(32) Cf. M.-D. CHENU, *Op. cit.*, p. 260 ; il y a une correspondance entre l'aspiration évangélique de la vie religieuse nouvelle, et le renouvellement de la science scripturaire. La plainte de Mathieu Paris vaut la peine d'être transcrite ici : « Quot spretis beatissimi Benedicti pleni spiritu omnium sanctorum et magnifici Augustini disciplinis, contra statutum concilii [Latran, 1215] sub gloriosae memoriae Innocentio III celebrati, tot viri litterati ad inauditos ordines subito convolarunt ! » Chronica Major, ad An. 1215, *Monum. Germ. Histor.*, LV-38, p. 248.

date de naissance du XIII[e] siècle et d'une nouvelle phase du Moyen Age, et le triomphe, par saint François d'Assise et saint Dominique, des idées et des tendances du XII[e] siècle. Saint François y voit reconnaître sa Règle comme l'une des quatre formes de vie consacrée par vœux dans l'Eglise; il voit porter le canon « omnis utriusque sexus » qui en imposant le devoir de la communion pascale fait aboutir son apostolat eucharistique; il voit la prédication populaire renouvelée au souffle d'un évangélisme tout entier tourné vers le Christ, maître et objet même de la Bonne Nouvelle. Tout ce qu'ont élaboré les siècles de Grégoire VII et de saint Bernard, François d'Assise semble le recueillir et l'apporter à l'Eglise du Latran, dans son expérience personnelle, pour mettre cet héritage séculaire et cette expérience au service de chaque âme (33).

P. WILLIBRORD DE PARIS,
o.f.m.cap.

(33) P. EMIDIO D'ASCOLI, O.F.M. Cap., *La vita spirituale anteriore a San Francesco d'Assisi.* Collect. franciscana, t. II, 1932, p. 5 à 34 et 153 à 178. « La spiritualità anteriore a San Francesco ci si delinea dunque con caratteri ben chiari e definiti : culto per la santa Umanità di Cristo, ...subordinazione della scienza all' amore e prevalenza del indirizzo pratico sull' indirizzo speculativo; serenità dell' anima e letizia nel servire Dio » (p. 177).

NOTE SUR LE JUGEMENT EXERCÉ AU SACREMENT DE PÉNITENCE

Hommage au R.P. Jean de Dieu.

—

Les protestants ayant nié que la sentence d'absolution prononcée au sacrement de pénitence soit un acte judiciaire, le Concile de Trente a défini que l'absolution sacramentelle n'est pas le simple ministère de proclamer et de déclarer que les fautes sont remises à qui se confesse, pourvu seulement qu'il se croie absous... mais qu'elle est bien un acte judiciaire (Denzinger 919).

Reste au théologien la tâche d'expliquer aussi bien que possible la nature de ce jugement. Les jugements du for civil comme aussi ceux du for canonique se divisent en jugements contentieux, qui regardent la revendication ou la déclaration des droits, et en jugements criminels, qui punissent les délits. Il n'est guère possible de trouver une analogie entre les jugements du tribunal de la pénitence et les jugements contentieux. Par ailleurs, si on peut rapprocher les jugements du for pénitentiel des jugements criminels, en ce sens qu'ils s'occupent comme eux des fautes commises, il y a entre eux cette différence fondamentale qu'au for criminel humain celui qui est démontré coupable est condamné et l'innocent est absous, tandis qu'au tribunal de la pénitence le coupable est absous, c'est même à condition d'être coupable qu'on reçoit le pardon.

Pour éclairer ce problème, il faut considérer d'abord que le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés commis après le baptême est rattaché par la tradition et le Concile de Trente (Denzinger 899) au pouvoir des clefs qui ouvre et ferme les portes du royaume des cieux. Mais ce pouvoir des clefs peut être entendu de deux manières différentes. Il y a en premier lieu le pouvoir que l'Apocalypse, 3, 7, attribue à Notre-Seigneur lui-même : « Voici ce que dit le Saint, le Véritable, Celui qui a la clef de David, Celui qui ouvre et personne ne ferme, qui ferme et personne n'ouvre ». Il s'agit alors du juge suprême du jugement dernier, qui ouvre ou ferme les portes du ciel irrévocablement, en prononçant les sentences indiquées en saint Matthieu, 25, 34 : « Venez, les bénis de mon Père : prenez pos-

session du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde »; ou bien, v. 41 : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges ». Il s'agit alors du grand jugement messianique de récompense ou de damnation.

Le pouvoir des clefs auquel on recourt au sacrement de pénitence ne concerne les fins dernières qu'indirectement. Il s'agit d'un chrétien qui a eu le malheur de perdre la grâce et l'amitié divine par une faute grave. Notre analyse porte en effet en plein sur la matière principale et nécessaire du sacrement qui est le péché mortel, mais il serait possible de l'appliquer aussi, en un sens diminué mais encore vrai, à la matière secondaire du péché véniel. S'il y a sentence d'absolution remettant les fautes accusées, il y a par là-même vérification de la belle doctrine que le sacrement n'est pas seulement signe démonstratif de la grâce recouvrée, mais aussi signe annonciateur de la gloire future, car celui qui meurt après cette sentence d'absolution est préparé pour le ciel. Si les péchés devaient être retenus, en raison des mauvaises dispositions du sujet, en cas de mort dans l'impénitence, ce serait la destination à la damnation éternelle.

Directement le jugement d'absolution du tribunal de la pénitence est un jugement de réconciliation avec l'Eglise et avec Dieu. Pour ce qui est de la réconciliation avec Dieu, c'est le Concile de Trente lui-même qui en suggère la formule explicite (Denringer 896) : « Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo ». Il y a d'abord réconciliation avec l'Eglise, en ce sens que l'absolution est donnée par un de ses ministres et au nom du Christ qui est son chef, et l'effet immédiat du rite sensible alors administré, en tant qu'il provient du ministre ayant l'intention de faire ce que fait l'Eglise, est une désignation efficace à la rentrée en grâce avec Dieu. Ceci ne peut évidemment avoir lieu sans une réadmission dans l'Eglise, corps mystique du Christ, où le chrétien repenti reprend sa place parmi les membres qui vivent de la vie surnaturelle. Par là-même il y a réconciliation avec Dieu, en ce sens que la grâce produite par le sacrement suscite dans l'âme du chrétien absous un mouvement de détestation des fautes commises et de retour à Dieu par la charité.

On est alors muni pour répondre à l'objection d'apparence paradoxale, qui s'étonne qu'au tribunal de la pénitence le coupable soit absous. Il suffit pour cela de montrer que le jugement qui y est porté est un jugement de réconciliation, et voici la signification qui peut être donnée à l'absolution sacramentelle : étant donné que d'un côté vous avez offensé Dieu sur un point grave et que vous avez ainsi frustré sa Majesté infinie de la gloire qui lui est due; que par ailleurs, avec la grâce du repentir que vous avez reçue, vous présentez à Dieu en compensation et comme en restitution la douleur profon-

de que vous éprouvez, le ferme propos de ne plus recommencer et la volonté d'exécuter la pénitence qui vous est imposée, vous êtes quitte, conformément à l'institution divine, je vous réconcilie avec Dieu.

Deux points encore à préciser. La sentence d'absolution peut apparaître déficiente du point de vue de la stricte justice, si l'on considère la malice en quelque sorte infinie du péché grave et la valeur finie des actes du pénitent, qui ne peuvent réaliser par là-même une suffisante réparation pour le péché. Il y a réponse à cela, et la réponse met en lumière un autre bel aspect de la doctrine générale des sacrements. Il faut reprendre la signification donnée à l'absolution sacramentelle et la compléter ainsi : étant donné votre faute grave, étant donné votre pénitence de valeur finie, à laquelle est présupposée la satisfaction de valeur infinie du Christ sur la croix, la justice qui demande une juste réparation pour le péché est réalisée, je vous réconcilie avec Dieu. Il s'agit évidemment d'une justice toute pénétrée de miséricorde et on se rend compte de la justesse du principe qui énonce que les sacrements sont non seulement des signes démonstratifs de la grâce qu'ils produisent et des signes annonciateurs de la gloire future, mais encore des signes commémoratifs de la Passion du Christ, puisque sans elle le jugement de réconciliation du tribunal de la pénitence serait impossible.

On notera pour finir l'aspect social du sacrement de pénitence. Il ne faut pas trop presser l'opposition qu'on met parfois entre les jugements du fôr civil ordonnés avant tout au bien de la société et les jugements du tribunal de la pénitence ordonnés avant tout au bien du pécheur repenti. Il reste vrai que chacun est tenu en premier lieu de sauver son âme. Mais en sauvant son âme on glorifie Dieu, on travaille au bien de l'Eglise, on prend une part active à l'accroissement du corps mystique du Christ. De là l'importance de mettre en relief qu'avec la réconciliation avec Dieu comme effet principal, la réconciliation avec l'Eglise, corps mystique du Christ, est l'effet immédiat du sacrement de pénitence.

P. MARIE-BENOIT,
o.f.m.cap.

L'INTUITION SANS CONCEPT SELON LE P. JEAN DE DIEU

Hommage au R.P. Jean de Dieu

On pourrait croire que la mort du P. Jean de Dieu fait disparaître du même coup le problème de l'intuition sans concept, mais ce serait, par une étrange ignorance, supposer que ce problème d'une intuition préalable au concept n'existait que dans la pensée du Père. Il faut avouer que l'expression même d'intuition sans concept semblait bizarre, et décourageait à l'avance; il faut dire également que, pour des lecteurs de formation thomiste, l'expression ressemble à un non-sens ; si bien que la plupart de ceux qui parlaient de l'intuition sans concept, éliminaient d'emblée et l'expression et le problème à résoudre.. Nous entreprendrons cette étude dans l'intention de voir d'abord à *quel problème fondamental correspond l'intuition sans concept*, et ensuite, dans la mesure du possible, *quel est le sens exact de la réponse.*

Il s'agit donc de situer la question dans l'histoire de la philosophie contemporaine. Et il nous semble que deux larges inspirations animent les philosophes de notre époque: l'inspiration rationaliste, surtout préoccupée de raisonnements et d'agencements de concepts en système, et l'inspiration existentielle plus préoccupée d'entrer en contact avec les données immédiates de l'expérience. Pour les uns, il s'agit d'élucider le mystère de l'être, pour les autres, il s'agit d'en approcher. Les premiers cherchent inlassablement à réduire les données de l'expérience en concepts, et ils supportent difficilement l'obscurité qui enveloppe le seuil du mystère; pour les autres, c'est le concept qui risque de devenir l'ennemi, ainsi qu'en témoigne ce passage de Patrice de La Tour du Pin : « Il y a toujours risque de substitution du mystère par une idée, si définie, qu'elle croit pouvoir s'en affranchir et subsister en elle-même. La formation d'une consistance, qu'elle soit créature ou idée, cache d'autant plus ce qui est la forme, qu'elle est plus solide et on oublie la recharge » (1).

Nous citons saint Bonaventure dans la grande édition de Quaracchi en indiquant le tome et la page, précédés du sigle « S. B. »; nous citons les *Etudes Franciscaines* sous le sigle « E. F. » suivi de la date et de la page.

(1) Patrice de La Tour du Pin, *Second Jeu*, p. 188.

L'ironie courtoise de L. Lavelle illustrerait très justement cette perspective : « La plupart des connaissances nous sont aussi extérieures que les biens matériels ; elles sont inutiles, elles enflent l'esprit, au lieu de l'éclairer. Le nombre des connaissances qui suffisent à produire la sagesse est très petit et ce sont des connaissances très simples accompagnées d'une évidence à la fois très profonde et très douce. Mais ce sont elles que l'on est porté à oublier ou à mépriser au profit de certaines connaissances curieuses et lointaines, qui sont sans rapport avec notre vie et dont on pense qu'elles doivent étonner autrui et nous donner du renom » (2). Si l'on voulait pousser un peu loin notre généalogie, on retrouverait aisément les affinités de tempérament qui ont conduit toute une lignée de penseurs, depuis Aristote, à traiter la philosophie comme une science et nullement comme une sagesse. Il va sans dire que la théologie a subi le même traitement exclusif pour les théologiens qui se rattachent à ce courant de pensée ou d'inspiration. Dissociation ruineuse, que l'on retrouve à tous les degrés de l'enseignement laïque ou religieux, et que les grands docteurs du Moyen Age n'avaient certainement pas voulue ; aussi bien saint Thomas ne possédait-il pas la science vivante des saints autant que la science dite spéculative ?

Ces remarques dépassent notre propos immédiat ; elles rappellent toutefois ce que l'on oublie trop facilement : l'importance de telle ou telle inspiration profonde au sein des civilisations, le type d'homme qu'elle forme dans le moule des universités ou des séminaires ; elles expliquent aussi le mur de séparation qui se dresse entre les deux attitudes d'esprit et semble interdire toute véritable communication. L'exemple du P. Jean de Dieu fait songer au dialogue des sourds ; c'est-à-dire que sa théorie de l'intuition sans concept est resté à l'état de monologue. Le Père avait fort bien vu sur quel terrain s'affrontaient les deux tendances ; entendons au sujet du problème de la vérité ; il avait fort bien vu également que les deux tendances d'esprit, les uns tenants de la psychologie expérimentale, les autres tenants de la psychologie rationnelle, ne pouvaient se rencontrer réellement, et se comprendre qu'au niveau du point de départ : l'expérience immédiate. Tout s'est passé comme si les uns et les autres ne désiraient pas se rencontrer réellement. Et pourtant, le P. Jean de Dieu n'avait pas élaboré sa conception de l'intuition dans un autre but : permettre la communion des esprits dans la vérité.

Laissons E. Gilson nous exposer le problème de la vérité, c'est-à-dire le problème du point de vue thomiste : « Après avoir passé pendant une vingtaine de siècles pour le type même de ces évidences que seul l'insensé peut songer à mettre en doute, l'existence du monde

(2) L. Lavelle, *La conscience de soi*, Grasset, 1933, p. 33-34.

extérieur a enfin reçu de Descartes sa démonstration métaphysique. Dès que l'existence du monde extérieur eut été démontrée par lui, il apparut aux yeux de ses disciples, non seulement que sa démonstration ne valait rien, mais que les principes mêmes qui rendaient une démonstration nécessaire, la rendaient du même coup impossible. Descartes avait en effet posé d'abord que toute connaissance évidente part de la pensée, et d'elle seule; d'où il suit que l'existence du monde extérieur ne peut être tenue pour immédiatement évidente » (3). A première vue, le raisonnement d'E. Gilson paraît inattaquable; il ne retient de Descartes que sa tentative et son échec pour démontrer métaphysiquement l'existence du monde extérieur.

Si nous donnons maintenant la parole à un autre professeur au Collège de France, L. Lavelle, nous retiendrons de Descartes une tout autre leçon, lorsqu'il cite et commente ce qui lui semble un texte fondamental: « ... J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même... Il n'y a personne au monde qui ne puisse comprendre et faire sienne cette première vérité sans juger aussitôt stériles et impuissants tous les arguments par lesquels la raison essaie de conclure à l'existence d'un Dieu qui serait au-delà de la conscience, alors que la conscience en apporte à chaque instant l'intuition actuelle et la présence vivante. Là est la véritable découverte de Dieu, dont nulle preuve extérieure ne remplacera jamais l'évidence ni l'efficacité: elle est elle-même au-delà de toutes les preuves » (4). Ici, nulle mention d'un problème de l'existence d'un monde extérieur. Ce qui retient l'attention de Lavelle, c'est la présence vivante de Dieu dans la conscience.

Ces deux citations manifestent la difficulté du dialogue, même lorsqu'il s'agit de deux esprits éminents et d'une parfaite loyauté intellectuelle. Nous ne voulons pas en conclure qu'un terrain commun n'existe pas où le problème critique pourrait trouver un point de départ pour des échanges fructueux; nous signalons seulement comment des penseurs différemment orientés peineront avant de se rencontrer, si jamais ils y parviennent. L'un traitera l'autre d'idéaliste, et inversement, l'autre sera traité de réaliste; et tout semblera dit.

Cependant tout n'est pas dit pour certains philosophes de l'école réaliste. Descartes a donné naissance à Kant, et depuis Kant, tout philosophe est tenté de critiquer ses certitudes et de mettre à l'épreuve jusqu'à ses évidences immédiates. Nous avons vu ainsi J. Maritain faire un essai de réalisme critique. Le P. Maréchal a été profondément influencé par Kant, et toute son œuvre pourrait se caractériser comme

(3) E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, 1947, p. 9.

(4) L. Lavelle, *Loc. cit.*, p. 68.

une recherche de l'*absolument absolu*, et un dépassement du phénoménisme de Kant. Le P. de Tonquédec selon la ligne de pensée d'un thomisme plus traditionnel définit assez bien les positions du réalisme critique: « Le problème critique n'est pas comment passer du percipi à l'esse ? La pensée étant à elle-même le seul objet atteint d'une manière indubitable, peut-on montrer qu'elle atteint aussi des choses, un réel qui la mesure ?... Il se pose en ces termes: Quelle valeur, aux différents degrés du savoir, faut-il reconnaître au percipere et au judicare ? La pensée se donnant du premier coup comme assurée sur les choses et mesurée par un esse indépendant d'elle, comment juger si, comment, à quelles conditions et dans quelle mesure il en est bien ainsi en principe et aux divers moments de la connaissance humaine ? » (5).

Une dernière fois écoutons le langage de Lavelle, et la manière toute différente dont il traite la question: « Maine de Biran est le penseur qui, avec Descartes, exprime le mieux le caractère essentiel de la philosophie française, à savoir le besoin de trouver dans *l'acte primitif de la conscience une voie d'accès vers l'absolu*, de mettre l'esprit de niveau avec la réalité, et d'obtenir une connaissance métaphysique de l'univers par le seul approfondissement de l'expérience quotidienne que nous avons de nous-mêmes » (6). Là où le P. de Tonquédec parle de percipere, de judicare, de pensée, et d'esse, Lavelle parle de conscience, d'acte de la conscience et d'expérience; on devine que le premier se sent fort de tout un système de psychologie rationnelle, tandis que le second ne veut pas s'éloigner de l'expérience, et que même toute sa visée est de revenir à l'expérience.

Après avoir situé très cavalièrement la double manière de poser le problème critique, d'un point de vue réaliste et d'un point de vue idéaliste, il ne nous est plus défendu d'interroger le P. Jean de Dieu sur le même problème. Le Père, qui n'est pas thomiste (au sens systématique du mot), sera-t-il idéaliste ? Le Père refusera l'idéalisme au nom du même principe qui l'écartera du thomisme. Il s'en explique dans la Revue Philosophique:

« L'idéalisme pousse la tradition cartésienne à ses dernières conséquences: la pensée n'est plus seulement l'essence de l'âme, elle est la seule réalité. *Tout n'est que représentation.*

« L'idée au sens cartésien, la représentation, serait une copie des choses, qui nous les ferait connaître. Or, dit M. Brunschvicg, sans se douter qu'il traduit à peu près une pensée de saint Bonaventure: « Pour être autorisé à parler de copie et de modèle, il faut avoir vu l'original d'une part et le portrait de l'autre ».

(5) P. J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, p. 21-22.
(6) L. Lavelle, *Loc. cit.*, p. 68.

« L'argument n'est pas nouveau, il est sans réplique. Les essais divers tentés pour lui échapper, le prouvent. Si le premier contact se fait par *une représentation, distincte de l'acte de connaître*, rien ne permet de passer de la connaissance à ce qui est connu, d'affirmer qu'il y ait autre chose que représentation. Descartes n'avait pas vu qu'il fermait la pensée sur elle-même. Les idéalistes l'ont compris et s'efforcent d'établir que nous pensons uniquement par représentation » (7).

Ce que le Père reproche à l'idéalisme, c'est d'opérer le premier contact de l'intelligence « par une représentation distincte de l'acte de connaître ». Dès qu'ils posent cette représentation entre le monde et la pensée, les idéalistes se coupent du monde extérieur, ou du moins ils sont contraints de reconstruire le monde extérieur uniquement à partir de données subjectives, et l'on ne voit pas comment ils peuvent être métaphysiquement certains de l'existence de ce monde externe. Pour atteindre le monde extérieur, l'idéaliste ne dispose que d'une mise de fond exclusivement subjective et phénoménale.

A défaut d'une position idéaliste, le P. Jean de Dieu se contentera-t-il de la solution réaliste classique du thomisme ? Pour celui qui connaît la réponse des philosophes thomistes, il est évident que l'objection qui vaut contre l'idéalisme, vaut contre un certain réalisme. En effet, si nous n'avons pas une connaissance directe du singulier, si nous connaissons le monde sensible comme objet de l'intelligence, uniquement par l'intermédiaire d'une espèce impresse qui garantit l'objectivité du concept, qui lui-même garantit la vérité du jugement, il est évident que toute la question de la connaissance objective du monde se situe au niveau de l'espèce impresse. Nous retombons dès lors dans les données d'une « représentation distincte de l'acte de connaître », dont nous ne pouvons nullement savoir avec *certitude critique*, si elle est ou non ressemblante au modèle.

« L'espèce intentionnelle, le miroir était pour les anciens la cause et le moyen de l'acte, *non pas l'acte même de connaître*. De plus, ils distinguaient ce moyen et la faculté qui l'emploierait, elle-même réellement distincte de l'âme connaissante. Dès qu'on y réfléchirait, il faudrait rechercher le pont entre le sujet et l'objet. Telle est l'origine de la distinction cartésienne de l'idée et de l'objet, et du problème qu'elle crée.

« Descartes avait reçu à La Flèche, comme tout étudiant scolastique, le donné traditionnel de l'aristotélisme thomiste. Il y trouva cette pierre d'achoppement et les penseurs modernes n'en sont pas dégagés... Nous la trouvons chez M. Gilson... Il est gêné par les conséquences de l'adage : « L'intelligence ne connaît pas directement le singulier ». Aussi M. Gilson essaie en vain de résoudre l'énigme idéaliste.

(7) P. Jean de Dieu, *Rev. Phil.*, 1942-1943, p. 53.

Car supposer que la première connaissance d'un objet n'est pas directement intellectuelle en même temps que sensible, voue la connaissance intellectuelle à être indirecte, à ne pas être *immédiate* » (8).

Dans les difficultés que le Père relève, on pressent les conditions d'une réponse correcte: d'une part, il faut maintenir une *évidence immédiate*, et d'autre part la représentation idéaliste comme l'*espèce* thomiste suppriment l'immédiatisme, nous aurons donc besoin d'un *acte de connaître* sans médiation représentative, c'est-à-dire d'un *acte d'intelligence qui atteigne directement le singulier*: « Si les sens et l'intelligence ne sont pas intéressés directement à la première connaissance, si l'espèce intentionnelle n'est pas, précisément comme telle, l'acte de connaître, sens et intelligence conjoints, il faudra quand même recourir à une intuition sans concept. L'espèce fait connaître, mais cette connaissance est-elle obtenue grâce à une autre espèce ? Nous voici au rouet. Sans espèce ? C'est une intuition sans concept. Il faut toujours en revenir là.

« Ou bien donc, l'intelligence connaît directement le singulier, avec et dans les sens, par une intuition sans concept, ou bien adieu au réalisme. Tout intermédiaire entre le sujet et l'objet, entre le connaître de l'un et l'être de l'autre, dans leur premier contact, rend l'objet inaccessible au sujet » (8).

Le réalisme thomiste a clairement conscience de la difficulté, et c'est pourquoi tout son effort vise à dégager « l'*identité* intentionnelle du sujet et de l'objet ». Le P. Jean de Dieu dirait que « l'espèce intentionnelle doit devenir comme telle, l'acte même de connaître »; et Maritain donne en ce sens une définition qui pourrait sembler satisfaisante: « L'intentionalité n'est pas seulement cette propriété de ma conscience d'être une transparence dirigée, de viser les objets au sein d'elle-même; elle est avant tout cette propriété de la pensée, privilège de son immatérialité par quoi l'être posé hors d'elle c'est-à-dire pleinement indépendant de son acte à elle, devient existant pour elle, posé pour elle et *intégré à son acte à elle*, et par quoi désormais elle et lui existent en elle d'une seule et même existence suprasubjective » (9). Ici Maritain sacrifie aux exigences idéalistes d'un impensable au-delà de la pensée; mais que deviennent les exigences du réalisme ? Le P. Hayen, après le P. De Petter, souligne très justement, que Maritain oppose l'être réel et l'être intentionnel, à la manière de deux ordres parallèles, au lieu de saisir « comme deux degrés de perfection analogique d'une même réalité, l'intentionnel et l'être de nature » (10).

(8) P. Jean de Dieu, *Rev. Phil.*, 1942-1943, p. 61.
(9) J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Desclée, 1940, p. 200.
(10) P. A. Hayen, S.J., *L'intentionnel selon saint Thomas*, Desclée, 1954, p. 13-15.

Le problème de la connaissance devient alors un cas particulier de l'analogie de l'être; et c'est toute la métaphysique de l'être qui est en question. C'est dire que le problème est, peut-être, loin d'être résolu.

Quoi qu'il en soit, le P. Jean de Dieu n'acceptait pas la solution de Maritain; et pourtant Maritain semblait bien avoir construit une théorie de l'intentionnel poussée jusqu'à l'identité de l'espèce et de l'acte de connaître. Si l'identité de l'espèce intentionnelle et de l'acte de connaître ne rallie pas le Père au réalisme thomiste, c'est peut-être pour une raison plus profonde, au niveau, précisément, où les esprits optent pour une orientation sans retour. Cette orientation fondamentale ne prend plus la tournure d'un débat entre idéalistes et réalistes; il s'agit maintenant d'une *option* qui sépare les réalistes en deux grandes catégories : les *intuitifs* et les *conceptuels*. Nous entendons par conceptuels les philosophes qui réduisent, d'une manière ou d'une autre, toute la connaissance humaine à l'*abstraction*. Une fois de plus, le débat s'élargit, mais il risque de tourner à la confusion, car dans ce genre d'opposition, chacun veut jouer gagnant, en vertu de ce que Gilson nommerait « une décision philosophique pure ».

A notre sens, l'intuition sans concept du P. Jean de Dieu s'explique en dernière analyse par une « décision philosophique pure », une option. Pour apprécier la valeur de l'intuition, nous allons sérier les objets de cette intuition: le monde extérieur, l'esprit, Dieu sur le plan naturel et sur le plan surnaturel. Le Père n'a jamais traité systématiquement de l'intuition et de ses divers objets, mais nous essaierons d'en retrouver les données dans ses articles.

A. — *L'intuition et le monde sensible.*

La connaissance du monde sensible est-elle intuitive ou abstractive ? Autrement dit, la connaissance du monde sensible *se termine-t-elle* à l'objet pris en tant que physiquement présent, en tant même qu'actuellement existant, en ce cas nous avons une intuition; ou notre connaissance atteint-elle les natures ou quiddités, abstraction faite de l'existence actuelle: en ce cas toute notre connaissance intellectuelle du monde dépend d'une opération abstractive. On nous pardonnera d'emprunter ce vocabulaire à Maritain dans ses « Réflexions sur l'intelligence », mais lorsqu'on essaie de décrire une pensée selon les exigences de la méthode historique, on ne peut se dispenser de faire continuellement appel aux autorités en litige.

Comment le P. Jean de Dieu présente-t-il sa théorie ? « L'intuition sans concept n'est pas une connaissance indirecte. Connaître indirectement c'est connaître sans voir... comme sur le témoignage des autres, on admet l'existence de ce qu'ils ont vu; comme on conclut par raisonnement à l'existence de ce dont on voit les effets. Mais les effets sont aussi *les signes de la présence*. En eux, avec eux la présence est vue,

mais semi-plene, à demi » (11). Mais encore nulle théorie réaliste ne peut se passer d'une présence, et c'est précisément cette présence de l'objet qui est en question. Le Père s'en explique : « Dans la première connaissance d'une réalité présente, tout l'homme connaît. Quand je vois cette blancheur ou entends ce son, je ne distingue pas une connaissance qu'auraient d'un côté les sens et de l'autre l'intelligence » (12).

« A ce stade, en cette appréhension, qui résulte de l'action du concret et de l'inséparable réaction du connaissant, rien n'autorise donc à faire de la présence intentionnelle non seulement un medium quo, mais un medium in quod, un miroir distinct de l'union même du sujet et de l'objet dans une mutuelle action et réaction...

« Il est loisible d'appeler l'action de l'objet, image imprimée, et la réaction du sujet, image exprimée, et d'admettre qu'elles constituent la présence intentionnelle ; mais cette présence ne serait pas présence, si elle n'était présence de l'objet, et elle ne serait pas intentionnelle, si elle n'était réaction, protensio, du sujet. *Ce n'est donc pas un troisième terme.* Ce sont les éléments même de la connaissance et ce qui la constitue » (13). Il nous semble qu'on pourrait définir cette première connaissance intellectuelle du sensible : *intuition judicatoire du sensible.* Pour un thomiste, il s'agit là « d'une saisie directe d'intelligibles en acte ». Ce que le P. Jean de Dieu refuse au thomisme, c'est la « motion *préconsciente* de l'intellect agent, qui illumine le phantasme matériel et l'élève à un niveau supérieur » ; en d'autres termes, le passage de l'intelligible en puissance à l'intelligible en acte par une motion tellement *naturelle* que l'esprit n'en a pas conscience. Une doctrine comme le thomisme, qui a réduit la vie propre de l'esprit au niveau d'une nature, ne peut se dispenser de la motion préconsciente d'un intellect agent.

Sur ce point, le P. Jean de Dieu est fidèle à l'augustinisme, et spécialement à l'esprit de Duns Scot qui ne pouvait admettre la thèse thomiste d'une intelligence dont toute l'activité serait dépendante, *par nature*, de l'abstraction. Gilson le signale très justement : « Duns Scot s'oppose ici à Thomas d'Aquin et l'erreur fondamentale qu'il reproche au thomisme sur ce point est précisément de concevoir l'intellect humain d'une manière telle que la vision béatifique devienne inconcevable » (14). On ne voit pas en effet comment une intelligence liée à l'abstraction par nature pourrait accéder à la vision intuitive sans changer de nature.

(11) P. Jean de Dieu, *E.F.*, déc. 1956, p. 138.
(12) P. Jean de Dieu, *E.F.*, juin 1957, p. 24.
(13) P. Jean de Dieu, *E.F.*, déc. 1956, p. 137
(14) E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, p. 60.

Le P. Jean de Dieu est-il aussi fidèle à saint Bonaventure, sur ce point ? Dans la mesure où le saint Docteur fait jouer le jugement avant l'abstraction proprement dite, il y a, à notre sens, fidélité essentielle. Pour saint Bonaventure, une connaissance humaine et naturelle, sans verbe mental, ne semble guère concevable; mais du point de vue de sa psychologie du jugement, le processus d'abstraction par motion *préconsciente* de l'intellect agent, ne semble guère plus soutenable. La première appréhension bonaventurienne est déjà un jugement, et en ce sens, le P. Jean de Dieu peut dire dans la ligne de saint Bonaventure: « L'intuition n'est pas raisonnée... elle apporte seulement les éléments d'une dialectique et peut être dite judicatoire » (15).

Le Père allait plus loin encore, puisque par l'intermédiaire de Sylvestre de Ferrare, il rallie saint Thomas à la thèse intuitionniste: « Lorsqu'il s'agit de la présence et qu'il faut répondre à la question « *an est ?* » « Y a-t-il quelque chose ? » avant d'aborder la question « *quid est ?* » « Qu'est-ce ? ». Il y a intuition sans concept de la réalité présente et de l'être particulier; intuition globale qui renferme confusément l'idée d'être, l'idée d'existence et l'idée d'individu. Nous avons cette intuition lorsque nos sens sont mis en activité par les êtres matériels et que l'intelligence percevant leur activité, perçoit aussi la présence de son objet. La connaissance intellectuelle atteint alors la présence intentionnelle de l'objet matériel, *se termine* à l'objet matériel sans aucun concept » (16).

Dans la théorie intuitionniste du P. Jean de Dieu, il n'y a pas d'idées innées; il y a emprunt réel au monde extérieur, parce que le monde extérieur est présent par la sensibilité à la manière d'un intelligible en acte. Le Père ne dit jamais expressément que le monde sensible est ainsi présent comme un intelligible en acte, mais sans le processus de l'espèce impresse abstraite, il ne semble pas qu'on puisse donner une autre explication à son intuition sans concept. « L'expérience ne montre-t-elle pas que nous avons le pouvoir d'apprécier la conformité de notre connaissance avec le réel ? Sans aucun doute; nous demandons seulement par quel moyen. Si nous ne disposons que de concepts, et si la fidélité du concept est en question, nous sommes au rouet.

« Encore une fois dira-t-on, l'évidence proteste. Reconnaissons plutôt qu'elle invoque autre chose: non pas un jeu de concepts, quels qu'ils soient, mais l'*aperception intuitive*, où nous avons l'évidence expérimentale d'une présence immédiate... Prise immédiate sur le réel, force de l'intelligence, elle préserve celle-ci de se limiter à des formules abstraites » (17).

(15) P. Jean de Dieu, *E. F.*, déc. 1956, p. 138.
(16) P. Jean de Dieu, *E. F.*, déc. 1956, p. 141-142.
(17) P. Jean de Dieu, *E. F.*, déc. 1956, p. 141.

En résumé, à ce premier niveau de la connaissance, l'intuition sans concept pourrait aussi bien se nommer « aperception intuitive » ou « intuition judicatoire »; cette explication possède le grand mérite de ne pas s'éloigner des évidences expérimentales, mais elle est faible au point de vue d'une psychologie rationnelle, dans la mesure où elle ne précise pas la présence de l'objet au jugement.

Intuition et connaissance de soi.

Or au niveau de la connaissance de soi, la position du P. Jean de Dieu devrait s'améliorer; puisqu'il s'agit maintenant de l'âme, de ses facultés et de ses actes, c'est-à-dire, non plus seulement (pour un thomiste) d'intelligibles en puissance, mais bel et bien d'intelligibles en actes premiers. Mais le thomisme est rivé à l'abstraction, tandis que la doctrine bonaventurienne s'élabore nettement en psychologie réflexive au niveau de la connaissance de soi; le P. Jean de Dieu et Gilson l'ont très bien vu; le P. Jean de Dieu, toutefois, a peut-être interprété cette connaisance de soi par soi, plus correctement que Gilson qui hésite sur le sens de l'innéisme bonaventurien. Pour le P. Jean de Dieu, rien n'est inné dans la connaissance bonaventurienne, hormis l'âme et ses facultés.

« Saint Thomas pense avec Aristote, que notre esprit ne peut absolument rien connaître sans intervention des sens; saint Bonaventure admet avec saint Augustin que notre esprit présent à lui-même et par lui-même connaissable, se connaît et connaît tout ce qui est en lui, par lui-même. Comme nous ont contraint de l'admettre les objections des philosophes et les progrès de la psychologie moderne, c'est là que l'esprit puise toutes ses idées essentielles, idées d'existence, de cause, de substance, de fin, de personne... C'est là, dit saint Bonaventure, que l'âme se connaît confusément comme l'expression des vérités éternelles, et trouvera le fondement de toute vraie certitude. C'est là qu'elle connaît d'abord la présence de Dieu, dans cette image qu'elle est en elle-même » (18).

Le P. Jean de Dieu fait simplement jouer ici le principe bonaventurien: « Ubicumque est immediata et indivisa conjunctio cognoscentis et cognoscibilis, non est opus similitudine » car deux conditions suffisent et sont nécessaires pour assurer la connaissance: « praesentia cognoscibilis et lumen » Et c'est pourquoi, dans un texte très fort, le saint Docteur affirme : « Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam et quæ sunt in seipsa sine adminiculo sensuum exteriorum ». C'est encore dans le même sens qu'il ajoute: « Quid autem sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem

(18) P. Jean de Dieu, *E.F.*, déc. 1956, p. 142.

exterius acceptam, sed per essentiam; hujusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima » (19). Toutes ces citations sont empruntées à la même Distinction trente-neuvième du second livre des Sentences.

Mais c'est dans l'Itinéraire, au chapitre troisième, que le Docteur séraphique utilise le plus systématiquement ces principes : « Entre en toi-même et vois : ton esprit s'aime avec ferveur, et il ne pourrait s'aimer sans se connaître, ni se connaître sans se souvenir de soi-même... Considère donc les actes et les rapports de ces trois puissances, et à travers toi-même tu pourras voir Dieu comme par une image, c'est-à-dire le voir per speculum et in ænigmate ». Toute l'attention se concentre sur l'intériorité, sur les opérations qu'on nommerait en langage scolastique « immanentes » ; et sur cette base réflexive, c'est un véritable petit traité de psychologie que le troisième chapitre de l'Itinéraire.

Les objections qui s'adressent au P. Jean de Dieu, visent ici, directement les principes de saint Bonaventure. La première consisterait à demander pourquoi l'âme ne peut se connaître ainsi par voie de réflexion ad incunabulis ? Ce qui amène à situer l'union de l'âme et du corps, dans la doctrine Bonaventurienne. Comme le saint Docteur traite lui-même la question, il nous donne également sa réponse : « L'opération d'une âme dans un corps peut être empêchée par l'inaptitude du corps. En effet l'union de l'âme et du corps constitue un troisième terme qui est *unum per essentiam*, et qui doit disposer de sa propre opération, en tant qu'il est *un*. Et cette opération n'est pas seulement vivre, sentir et se mouvoir, mais aussi raisonner et intelliger... Tant que l'âme est dans le corps son « intelligere » n'existe pas sans le corps et sans quelque disposition du corps » (19).

La deuxième objection consisterait à demander pourquoi cette « intuition de soi » reste si enveloppée d'obscurité ? Et saint Bonaventure nous dirait ce qu'il a dit de la connaissance de Dieu : « L'esprit humain, distrait par ses préoccupations n'entre pas en soi par la mémoire ; obnubilé par les images, il ne revient pas en soi par l'intelligence ; affecté par ses désirs, il ne se retourne pas sur soi dans le désir de la joie intérieure » (20). Il ajouterait peut-être aussi que l'activité intellectuelle pour n'être pas « alligata materiæ », n'en est pas moins conditionnée par la sensibilité, et qu'enfin, Dieu seul est Acte pur, Lumière indivise, sans mélange d'obscurité, c'est-à-dire sans élément potentiel.

(19) S. B., II, p. 632.

(20) S. B., V, p. 306.

Intuition et présence de Dieu.

En somme, la véritable difficulté contre l'intuition, c'est l'union de l'âme et du corps ; un abstracteur sera toujours tenté de voir dans l'intuition une activité de pur esprit, une activité angélique. Mais on ne voit pas pourquoi une intelligence capable d'intuition dans la vision béatifique en serait totalement frustrée dans la condition terrestre. D'ailleurs saint Bonaventure fait la part très large à l'expérience sensible : « Indubitanter verum est cognitionem in nobis generari via sensus, memoriæ et experientiæ, ex quibus collogitur universale... sine quibus anima non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis æternæ » (21). Précisément, parce qu'elle informe le corps, l'âme n'est pas « de soi totalement image de Dieu », « non ex se tota est anima imago » ; bien plus, tant que l'âme est en état de voie le phantasme accompagne l'activité intellectuelle : « nostrum intelligere secundum statum viæ non est sine phantasmate » (21).

Ces mêmes principes qui expliquent le caractère énigmatique de l'intuition, lorsqu'il s'agit de la connaissance de soi-même, valent a fortiori, dès qu'il s'agit de la connaissance de Dieu. Saint Bonaventure ne parle d'ailleurs pas d'intuition, mais de contuition de Dieu. Le P. Jean de Dieu n'oublie pas la doctrine du saint Docteur en disant que l'intuition est une *aperception globale* : « ce n'est pas une connaissance distincte et bien déterminée... Dans une certaine mesure elle est confuse » (22). Nous entendons ici comme un écho des paroles de saint Bonaventure : « In hac cognitione æternas rationes non attingit clare et plene et distincte » (21). Le manque de clarté tient à l'état d'ignorance hérité du péché originel ; d'autre part c'est une connaissance ex parte, partielle, puisqu'elle est inséparable des limites de la créature, et spécialement de l'âme ; enfin elle n'est pas distincte, car la distinction dans la connaissance vient « des similitudes abstraites du phantasme », qui demeurent dans l'état de voie, les raisons propres et distinctes de la connaissance.

Remarquons au passage que le Docteur séraphique traite ici de certitude naturelle ; et il affirme qu'aucune certitude absolue n'est possible sans la saisie implicite de la Vérité divine. Selon le mot de Blondel : « Lorsqu'il s'agit de l'Etre par excellence, objet suprême de la pensée, il convient de rappeler que les preuves s'élèvent de bas en haut, et du monde ou de nous à Lui par une légitime démonstration, supposent d'autre part une motion de haut en bas, un témoignage obscur assurément mais constant, que l'Etre porte implicitement à notre pensée dont il est l'illumination intérieure » (23). Ce témoignage obscur

(21) S. B., V, p. 24 et 572.
(22) P. Jean de Dieu, *E. F.*, déc. 1956, p. 138.
(23) M. Blondel, *L'Etre et les êtres*, Alcan, 1935, p. 449.

parce que mystérieux, la pensée conceptuelle le parasite constamment, sans pour autant le reconnaître de bon gré. C'est pourtant bien ce témoignage, ou selon l'expression de saint Bonaventure, cette Présence de Dieu à l'intelligence dans la saisie de la vérité qui échappe à la loi de l'abstraction. En ce sens, le saint Docteur pouvait maintenir, sans contradiction, que « l'âme connaît Dieu sans le ministère des sens extérieurs » (19).

Faisant allusion à cette Présence de Dieu, le P. Jean de Dieu résume la pensée de saint Bonaventure : « Cette présence se manifeste à l'esprit, dès son éveil, dans l'intuition où il prend conscience de lui-même, de ce qui l'entoure et l'attire : intuition purement naturelle. Car il est trop évident que l'âme humaine s'éveille peu à peu à la vie, à la connaissance, à ses appétits et d'abord par les sens. L'intelligence reste endormie sans qu'on puisse affirmer qu'elle soit entièrement inactive dans un composé qui est actif. Mais dès qu'elle s'éveille vraiment à elle-même, à l'âge de raison, comme on dit, tout est là en germe dans l'intuition d'une présence, intuition — qui se renouvelle sans cesse au long de la vie, en s'éclairant — de la présence de soi à soi et au monde, et s'accompagne du désir sans mesure d'être, de vivre. Saint Bonaventure précise : « Besoin et manque, inclinatio et indigentia, en vertu d'une disposition de notre nature qui apporte, dans un acte encore imparfait, une certaine lumière et une certaine chaleur, certum lumen et certum calor » (24). Le retour à l'expérience s'avère ainsi le contraire d'une clôture limitée au monde sensible, dont il s'agirait de sortir pour connaître Dieu. L'expérience ainsi comprise amène une prise de conscience, pour l'esprit, de son aspiration à la vérité et à l'amour, aspiration plus absolue et plus impérative, dans une certaine mesure, que l'évidence du monde extérieur.

Intuition et contemplation.

Si la présence de Dieu dans la simple certitude du savoir naturel éveille, pour ainsi dire, dans l'intelligence le besoin de posséder la vérité, et fonde ainsi le dynamisme de l'esprit (Saint Bonaventure dira que Dieu est alors présent comme objectum motivum, objet moteur), il est facile de saisir le passage et le lien entre le savoir et la sagesse surnaturelle. Dans l'activité sapientielle (ou contemplative, au sens passif du mot) la présence divine devient « objectum quietans », objet qui apaise l'esprit ; toute l'activité naturelle doit normalement creuser ce besoin de voir et de goûter Dieu, sous peine de se transformer en une « fuite éperdue » au niveau de la matière ou de l'homme ou du néant. Il est à peine vraisemblable que des hommes aient pu vivre à la recherche des vérités de la science, sans jamais se soucier de la Vérité.

(24) P. Jean de Dieu, *E.F.*, juil. 1958, p. 43.

Ils croyaient apaiser leur appétit de vérité, en se nourrissant de représentations, de concepts, c'est-à-dire de l'écorce de la vérité, et ils ont négligé le témoignage intérieur de sa présence.

A l'école de saint Bonaventure, un tel renversement de l'ordre spirituel devient inconcevable : les sciences et les arts s'intériorisent en réflexion philosophique, et la philosophie elle-même, en quête de sagesse, s'ouvre à la foi qui lui est offerte par grâce. La contemplation philosophique, si sublime soit-elle, ne se transforme pas en fruition de la vérité possédée; il faut la grâce et la sagesse surnaturelle. Ici d'ailleurs, les divers systèmes théologiques se rencontrent pour faire de cette expérience, une connaissance fruitive, c'est-à-dire une connaissance sans concept: on goûte, on savoure la présence de Dieu. A ce niveau, le P. Jean de Dieu rallie donc tous les suffrages; et il a tellement conscience de la force de cette position, qu'il commence tous ses articles sur l'intuition sans concept par une étude de la contemplation.

« La contemplation est un regard, une vue perspicace », « contemplatio est liber ac perspicax et defixus intuitus », définition empruntée par saint Bonaventure aux Victorins, et que le Père se fait une joie de commenter dans le sens d'une intuition (25). Au moment où l'on pourrait croire le Père libre de tout souci de la part des adversaires philosophiques de l'intuition, la contradiction devait venir de l'autre bord. Certains désiraient tellement réintégrer la charité dans la vie spirituelle, qu'ils prêtèrent à saint Bonaventure une contemplation sans regard, un amour aveugle, une fruition sans conscience. Le Père protesta énergiquement contre une dissociation entre l'intelligence et la volonté plus ruineuse encore que le concept dissocié de l'intuition.

C'est un passage de l'Hexaëmeron qui donna lieu à cette interprétation antiintellectualiste; saint Bonaventure voulait montrer, à la suite du Pseudo-Denis, que la contemplation passive excède toute prise, toute saisie de l'âme, à moins que l'âme ne soit saisie par l'action de Dieu: « Ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima, quod nemo scit nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multæ apprehensivæ: sensitiva, imaginitiva, æstimativa, intellectiva, et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et hæc omnes transcendit » (26). Il fallait vraiment s'en tenir à la lettre du texte, et oublier tout le contexte doctrinal du saint Docteur, pour lui faire dire que cette expérience d'amour est inconsciente.

Il y aurait encore beaucoup à dire au sujet d'une autre question débattue, celle de la contemplation acquise, mais comme elle ne touche pas directement à la question de l'intuition, il suffit de signaler

(25) P. Jean de Dieu, *E. F.*, juin 1956, p. 138.
(26) S. B., V, p. 341.

que le P. Jean de Dieu, sur l'autorité de saint Bonaventure, l'a défendue intelligemment contre ceux qui voulaient restreindre toute contemplation surnaturelle aux états passifs. Le Père, qui ne refusait pas une certaine contemplation naturelle aux Hindous, ne pouvait trouver anormale cette contemplation imparfaite (ou en attente d'un achèvement supérieur), qu'on qualifie d'« acquise ».

En guise de conclusion, il nous est loisible de remonter le cours de cet article et de l'envisager du point de vue du théologien. Si nous partons de la vision béatifique, nous constatons qu'elle exige une capacité intuitive de l'intelligence; cette capacité intuitive se vérifie au niveau de la contemplation surnaturelle; au plan naturel, la présence de Dieu est saisie par une contuition qu'aucun concept ne peut ni expliquer, ni épuiser; la connaissance de soi par soi devient une donnée immédiate de la conscience; et enfin la présence du monde nous est livrée dans l'appréhension intellectuelle du sensible, qui ne requiert pas une abstraction préalable. De ce point de vue, l'intuition facilite la cohérence de toute synthèse théologique, qui cherche à éviter les ruptures trop profondes entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Le P. Jean de Dieu n'a peut-être pas élaboré suffisamment son intuition sans concept, dans la ligne de la psychologie rationnelle, mais aucune psychologie expérimentale ne peut le contredire. Surtout et enfin, il a eu le courage et le mérite de continuer l'effort de nos grands penseurs franciscains.

P. LOUIS DE MERCIN,
o.f.m.cap.

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ CHEZ SAINT BONAVENTURE

Hommage au R.P. Jean de Dieu.

—

La recherche de la vérité est l'œuvre du penseur et la méthode qu'on y applique est ce qui caractérise le plus nettement les différentes philosophies; on peut classer les philosophes d'après leurs opinions sur tel ou tel point particulier, ou même d'après l'idée qu'ils se font de l'être ou leur théorie de la connaissance, mais la meilleure manière de les situer ou de les comprendre est d'analyser leur attitude face à l'objet, la démarche cognitive qu'ils adoptent, en un mot, la voie, qu'ils ont tracée vers la vérité, c'est de là que leurs options procèdent.

A l'époque de saint Bonaventure, on pouvait choisir entre deux principaux courants de pensée, relevant de deux attitudes mentales différentes : le platonisme et l'aristotélisme. La philosophie d'Aristote est, comme on sait, axée sur la recherche des causes des êtres matériels, elle relève d'une mentalité païenne ou au moins laïque, qui erige le monde des choses concrètes en objet adéquat et principal de notre investigation. Dieu et les réalités supranaturelles ne sont pas niés, mais on ne peut les atteindre que par l'intermédiaire assez ténu de la cause finale, par une démarche qui n'est pas homogène à celle qui nous fait atteindre les natures de notre univers.

Les disciples d'Aristote faisaient grand bruit à l'Université de Paris et saint Bonaventure eut plusieurs fois à intervenir contre eux, ils allaient jusqu'à établir une coupure complète entre la philosophie et la théologie, Siger de Brabant par exemple, déclarait ne s'intéresser qu'à ce que la raison humaine lui permettait d'atteindre; de plus, à la suite d'Averroes, ils défendaient des thèses ruineuses pour la théologie chrétienne, comme l'éternité du monde ou l'unicité de l'intellect pour tous les hommes.

La philosophie platonicienne au contraire paraissait plus en accord avec la tradition chrétienne; pour Platon, les réalités de ce monde ne sont que les ombres des vraies réalités, celles du monde intelligible, et notre âme ne connaît qu'en se souvenant de ces dernières

à propos de l'expérience sensible; la conséquence immédiate d'un tel état d'esprit est évidemment de susciter en nous le désir d'en voir davantage, de nous détourner du sensible. Plotin sut prolonger la voie ainsi ouverte jusqu'à l'affirmation de l'Un, principe de toute chose et de toute intelligibilité, tandis que saint Augustin, interprétant Platon, fait du monde intelligible une sorte d'intermédiaire entre notre âme et Dieu. Nous trouvons dans ce courant platonicien une philosophie qui ne se referme plus sur elle-même et sur l'objet, mais qui s'ouvre et débouche sur la théologie.

C'est à cette seconde attitude que saint Bonaventure se rattache sans équivoque. Très sensible aux exagérations de certains aristotéliciens qui suivaient trop fidèlement Averroes, il proclame la nécessité de dépasser la philosophie du monde matériel :

« La philosophie est la voie qui mène à toutes les sciences : mais qui veut y rester tombe dans les ténèbres » (1).

Situation du philosophe au principe de sa recherche.

Le Docteur Séraphique est ainsi amené à définir la condition du philosophe, c'est-à-dire à examiner l'influence de la condition humaine, telle que nous la fait connaître la Révélation, sur l'orientation même de notre philosophie.

Il découvre la description la plus claire de l'état actuel de l'homme dans ce passage de l'Ecriture :

« Solum modo haec inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quaestionibus » (2).

L'homme, explique saint Bonaventure, a été créé à l'image de Dieu dans son âme, et cette âme Dieu lui-même l'avait tournée vers Lui par la grâce. Non seulement, en effet, Dieu avait donné à l'homme la possibilité de se tourner vers Lui, mais il l'avait en fait orienté vers son Créateur en le faisant juste, et dans son intelligence qui, en le connaissant atteignait la vérité suprême, et dans sa volonté, qui se conformait au bien suprême en l'aimant, et dans ses vertus qui continuaient, dans leurs actes, l'œuvre de la Puissance divine (3).

De par sa chute originelle, l'homme s'est imposé une malheureuse déviation, il a perdu sa justice, mais non pas son aptitude à se justifier, il a perdu l'habitus, mais non pas le désir, il a ainsi perdu sa ressemblance avec Dieu, mais il n'en reste pas moins une image.

(1) Toutes les références à saint Bonaventure sont à l'édition critique de Quaracchi : Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae opera omnia, 1882-1902, dont nous citons d'abord la tomaison, ici tome cinquième. V, De donis Spiritus Sancti, coll. IV, n. 12, p. 476.

(2) Eccl. 7, 30, Cité textuellement par saint Bonaventure. La Vulgate a : Solummodo..., quod fecerit Deus... se infinitis miscuerit quaestionibus ».

(3) II, p. 5.

Le désir du Bien suprême, l'avidité de son intelligence d'atteindre la vérité totale lui étant restés, sans le pouvoir immédiat d'y parvenir, l'homme est devenu un chercheur, et comme rien de créé ne peut le satisfaire, lui qui est fait pour Dieu, l'homme ne cesse jamais sa recherche et c'est ainsi qu'il s'est engagé dans une multitude d'investigations. La curiosité a succédé à la possession du vrai, la cupidité à l'amour du Bien, l'instabilité à la vie vertueuse (4).

Comment l'homme déchu, mais racheté par le Christ, pourra-t-il maintenant faire retour vers Dieu ? Comment, puisque nous avons ainsi limité notre perspective, pourra-t-il s'engager sur une route qui le conduise à nouveau vers la vérité ?

Structure de la connaissance.

Il nous faut d'abord rappeler les grandes lignes de la théorie bonaventurienne de la connaissance ; c'est la manière la plus commode de nous familiariser avec la terminologie du Docteur Séraphique ; s'exercer à l'étude de l'itinéraire bonaventurien avec un bagage conceptuel relevant du thomisme ou de l'idéalisme, exposerait à quelques erreurs d'interprétation.

L'âme humaine est unie au corps jusque dans certaines opérations spirituelles, dans l'acquisition de ses idées. En effet, saint Bonaventure, comme ses contemporains, ne doute pas le moins du monde de l'existence en soi des objets matériels, aussi se trouve-t-il amené à expliquer la possibilité même de la connaissance objective : comment des objets matériels peuvent-ils s'imposer en quelque manière à un sujet spirituel ?

Il pose d'abord le principe aristotélicien de la priorité pratique de la connaissance sensible, toute connaissance humaine prend, en quelque manière, sa source dans des sensations (5). L'âme humaine est créée dans un état de pure possibilité à l'égard de toute connaissance des choses de ce monde, comme une table rase sur laquelle tout pourra venir s'inscrire (6). C'est par l'intermédiaire des sens qu'elle va pouvoir atteindre d'abord les qualités sensibles, puis les espèces sensibles, puis juger des raisons mêmes des choses (7).

(4) II, Proemium in II librum sent., pp. 4 et 5.

Il faut également noter que lorsque Dieu créa l'homme dans la justice en le tournant vers lui, cette conversion n'a pas seulement rectifié l'homme dans ses rapports avec les choses d'en-haut, mais encore vis-à-vis des choses d'ici-bas. L'homme une fois soumis à Dieu, toutes choses lui furent soumises ; en particulier, Dieu soumit à son intelligence toute vérité concernant les êtres matériels, rendit ces derniers entièrement utiles à ses fins et les rangea sous son gouvernement.

(5) IV Sent., d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, f. 1 ; p. 234. V, Itin., 11, n. 3, p. 300.

(6) II Sent., d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, f. 5, p. 118.

(7) V Itin., II, n. 3, 5, 6, pp. 300-301.

La sensation ne saurait être une pure réception, c'est d'abord une action de l'âme : forme du corps et jouissant, dans son être même d'une relative indépendance puisqu'elle peut subsister seule, l'âme est présente à la réception dans les sens de la forme sensible, image de la forme matérielle de l'objet, elle réagit alors et tourne son attention vers cette espèce sensible. Ainsi crée-t-elle en soi une espèce sans rien recevoir du corps (8). La connaissance sensible relève donc avant tout d'une activité spirituelle, d'une « protensio », qui est comme la réponse de l'âme à l'appel des choses. Cette activité originale, qui constitue une assimilation par l'âme de l'objet atteint, prépare et rend possible l'acte même de connaissance, l'« expressio », que saint Bonaventure appelle également la perception, c'est un retour de l'âme sur son activité précédente, qui lui fait retrouver et l'activité de ses sens, et finalement l'être concret (9).

La connaissance sensible se trouve jointe immédiatement à une activité supérieure à laquelle elle est ordonnée, la connaissance intellectuelle. Saint Bonaventure utilise, pour parler des sens et de l'intelligence, la métaphore du messager, c'est par cet intermédiaire que nous connaissons, et ce contact de l'intelligence avec les sens élève la sensibilité, l'imprègne d'une certaine spiritualité (10).

Pour mieux comprendre la nature de notre pensée, telle que la voit le Docteur Séraphique, souvenons-nous de la place qu'il lui donne dans la hiérarchie des êtres. Au sommet de l'ordre du connaître se place évidemment la Pensée divine, qui est acte pur, connaissance subsistante et exemplaire de toutes les intelligences existantes et possibles. Après Dieu vient l'ange qui n'est pas, de sa nature, pure connaissance, il a la capacité de connaître. Cette capacité est encore très parfaite car, pour saint Bonaventure, l'intelligence angélique possède en soi les idées de tous les objets que son degré d'être lui permet d'envisager, il n'a pas besoin de peiner, de discourir pour les acquérir. L'homme, lui, est au dernier degré de l'échelle des intelligences, il possède certes la pensée, mais il n'a pas d'idées innées, au moins en ce qui concerne les choses matérielles, c'est par les messages des sens qu'il acquiert la matière que son esprit doit travailler. On trouve ici la distinction la plus nette entre l'intelligence humaine et l'intellect angélique : alors que le second a une opération analogue à la connaissance divine dans sa simplicité, la première doit chercher pour trouver (11).

(8) II Sent., d. 8, p. 2, a. 1, q. 3, p. 228. Ibid. p. 1, a. 3, q. 2, ad 4; p. 222.

(9) III Sent., d. 14, a. 1, q. 33, ad 6; p. 305. V De scientia Christi, q. 2, concl., p. 8. V De Reductione, 8, 9, 10; p. 322.

(10) V Hex., 22, n. 25; p. 441. V Itin., I, n. 10; p. 298. IV Sent., d. 49, p. 2, s. 1, a. 3, q. 1, adl; p. 1019.

(11) II Sent., d. 1, p. 2, a. 3, q. 1, ad 2-3; p. 48.

Les deux sources du connaître.

Notre connaissance commence donc par des acquisitions d'ordre sensible, pourtant, bien que saint Bonaventure admette après Aristote que l'état originel de notre esprit est une totale vacuité, au moins en ce qui concerne les idées des choses matérielles, il n'en conserve pas moins une vision platonicienne du connaître. Bien que l'âme dépende du corps elle n'en est pas moins une substance et, par conséquent peut agir seule, au moins en droit. Aussi, alors que pour Aristote, les sensibles constituent l'unique source du connaître, jamais, pour saint Bonaventure, la connaissance de l'âme elle-même ou à plus forte raison, de Dieu, ne saurait être acquise de cette manière, jamais les espèces qui nous font voir ces objets tout spirituels ne pourront provenir du monde sensible (12).

Saint Bonaventure est ainsi amené à reconnaître deux variétés de connaissance intellectuelle : la raison inférieure, qui traite des choses sensibles, la raison supérieure, dont l'objet est Dieu et l'âme elle-même. Il ne s'agit pas de deux facultés distinctes, mais plutôt de deux états d'esprit différents : lorsque notre intelligence se tourne vers les objets de ce monde, elle en prend aussi la diversité et l'instabilité, quand il se tourne vers les réalités spirituelles et Dieu même, il participe alors à la simplicité et à l'éternité des intelligibles supérieurs. Parler d'états d'esprit différents ne serait sans doute pas assez dire ; la raison supérieure, dont l'objet est entièrement distinct du sensible, dont l'opération est une participation immédiate à la connaissance divine, exigeant un contact immédiat de notre intelligence avec la Raison éternelle, ne saurait se mettre exactement sur le même plan que la raison inférieure (13). Suivant que nous nous intéressons exclusivement aux choses concrètes, nous détournant de l'ordre surnaturel et de notre vraie vocation, ou que, par la contemplation et la charité, nous nous orientons vers Dieu et lui rapportons jusqu'aux objets de ce monde, notre esprit suit deux voies différentes et toute son activité s'en trouve modifiée (14).

La raison supérieure nous fait connaître les principes premiers des sciences, les lois éternelles, Dieu lui-même et tout ce qui se trouve au-dessus de l'âme, elle éclaire la réflexion de l'âme sur elle-même et gouverne toutes nos activités, y compris, si nous le voulons, celles de la raison inférieure (15).

Ces deux raisons diffèrent donc par leur fonction plus que par leur nature, il s'agit de deux dispositions différentes de notre esprit ;

(12) II Sent., d. 39, a. 1, q. 2, concl.; p. 904.
(13) V De Scientia Christi, IV, 19; p. 26.
(14) I Sent., d. 17, p. 1, a. 1, q. 4, concl.; p. 301. V De Scientia Christi IV ad 23; p. 19.
(15) II Sent., d. 39, a. 2, q. 1; p. 909.

par la première, il tire des données sensibles les idées qui les concernent, par la seconde, s'appuyant d'abord sur une prise de conscience de sa propre nature spirituelle, puis sur un contact avec les raisons éternelles, qui est comme le moteur et le guide de sa démarche, il peut se connaître et tendre vers Dieu et les choses d'en-haut.

L'Itinéraire. Orientation et points de repère.

Ces notes sur la structure de la connaissance dans la philosophie bonaventurienne nous ont fait pressentir ce qui fait l'originalité du procédé instauré par saint Bonaventure dans sa recherche de la vérité. Pour Aristote ou pour ses disciples, la recherche de la vérité est d'abord une recherche de vérités. Il s'agit d'abord d'étudier chaque chose pour elle-même, puis, une fois atteinte la nature de l'objet, l'étude est terminée et l'on passe à la question suivante. L'esprit humain a en effet pour fin la connaissance des natures de l'ordre sensible et, finalement, la connaissance des causes. La démarche aristotélicienne est donc scientifique, elle possède certes une unité globale, en ce sens que tous les objets de ce monde réagissent les uns sur les autres, s'intègrent à un même ensemble, peuvent concourir en une synthèse scientifique, mais elle procède toujours par étapes, chaque étape constituant un point d'arrivée définitivement acquis à partir duquel on entreprendra l'étape suivante. On peut, par exemple, étudier la nature du mouvement mécanique ou encore celle de l'intellect, pour prendre des exemples parmi ceux qu'Aristote lui-même a traités, indépendamment l'une de l'autre, et avancer ainsi peu à peu, vers une vision d'ensemble de l'univers avec, au principe, la présence d'un Dieu transcendant; chacune de ces études partielles est une pierre apportée à l'édifice de la connaissance et qui, de soi, n'a pas besoin des autres pour exister. En un sens, on pourrait affirmer que la doctrine cartésienne de l'idée claire et le discours sur la méthode, qui nous engage à n'accepter que les conclusions certaines et à passer de l'une à l'autre comme sur une route bien tracée, sont d'inspiration aristotélicienne. Les vérités acquises le sont une fois pour toutes, la recherche de la vérité se ramène à la résolution d'une série de problèmes partiels, il n'y a pas de place pour le mystère.

Toute autre est l'attitude bonaventurienne : la recherche de la vérité n'est pas d'abord la recherche de vérités, que l'on suppose acquises dès le principe, mais une rectification de l'âme du chercheur par un contact de plus en plus étroit avec la Vérité.

Nous avons vu que l'état initial du philosophe est celui de l'homme déchu, détourné de Dieu unique Vérité et Bien suprême, et devenu ainsi un chercheur infatigable, à la curiosité insatisfaite, aux affections instables et à l'opération inefficace. Le salut pour lui consiste évidemment dans la recherche de la perfection perdue. La

philosophie bonaventurienne si l'on veut appeler ainsi non pas tant le système qu'il défend que la quête de la vérité telle que la conçoit le Docteur séraphique, se trouve donc aux antipodes du laïcisme et même de l'intellectualisme. Elle comporte une option première, il s'agit de chercher Dieu par la connaissance et de se tourner tout entier vers Lui par la charité et par l'exercice des vertus. Pas de vérité sans amour et sans pratique. C'est dire que la science des choses d'ici-bas n'est pas recherchée pour elle-même, saint Bonaventure n'est pas un esprit curieux, il s'élève même assez contre la science païenne qui, si elle a acquis quelques vérités, a également fait la preuve par les erreurs où elle est tombée, de l'impuissance de la raison humaine, privée des lumières de la Révélation, à atteindre son objet connaturel lui-même (16). Ce qui a manqué aux chercheurs de l'antiquité, c'est de s'être par faiblesse, arrêtés en route faute de la lumière révélée, de ce fait, le chemin même qu'ils avaient parcouru s'est trouvé ne pas être le bon chemin. Ne possédant qu'une chandelle, dit le Docteur Séraphique, ils ont cru éclairer le ciel. Il est impossible à l'homme de s'arrêter à la science naturelle, même s'il possède la connaissance métaphysique des substances suprêmes, sans tomber dans l'erreur. On ne peut en effet agir ainsi, qu'en attribuant à la créature des qualités divines, ou à Dieu des perfections matérielles, ce qui fait tomber dans l'idolâtrie et le blasphème.

C'est que saint Bonaventure est étranger à l'idée d'une connaissance purement scientifique, qui limiterait délibérément son objet; pour lui, la connaissance est le fait de l'homme tout entier, elle s'accompagne d'amour et d'activité. Pour employer une expression moderne qu'il n'eût sans doute pas désavouée, l'homme qui entreprend de connaître s'engage, et tout entier, dans une voie déterminée. Œuvre de tout l'homme, la connaissance est une vision du monde, elle implique, à tout instant, une prise de position de l'homme au monde. C'est cette vision et cette prise de position qui caractérise et juge la voie choisie par le chercheur. Ainsi la sagesse antique est-elle jugée par les opinions qu'elle a proposées : elle a cru le monde éternel et qu'il n'y avait qu'un seul intellect pour tous les hommes, c'est là ce qui la situe aux yeux du Saint Docteur (17).

Toute recherche est donc une conversion, qui nous engage, l'itinéraire qu'il nous faut suivre est donc celui qui nous fera passer

(16) V De donis Spiritus Sancti, IV, n. 3 et n. 12. V De decem praeceptis II, n. 25; p. 514.

(17) V, De decem praeceptibus, II, n. 25; p. 514.

Il faudrait d'ailleurs préciser que le jugement sévère du saint Docteur porte davantage sur les disciples contemporains d'Averroës que sur les philosophes antiques. Il s'agit ici d'une œuvre de circonstance d'où la polémique n'est pas exclue.

de la « conversio ad creaturam », que nous impose au départ le péché originel, à la « conversio ad Deum » qui orientera notre âme et toutes ses facultés vers son but véritable. « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur », a dit Pascal. Il s'agit donc dès l'abord de dépasser le plan proprement scientifique, au sens moderne du mot, ou encore le plan de la spéculation aristotélicienne ; là se trouvent des vérités, que saint Bonaventure connaît et suppose, là ne se trouve pas notre vérité, la Vérité.

Ce ne serait pas, pensons-nous, forcer la pensée bonaventurienne que de la rapprocher de l'état d'esprit qu'Hegel propose au principe de la recherche philosophique, cette idée a d'ailleurs déjà été proposée dans cette revue (18). Hegel écrit en effet :

« La vérité est le mouvement d'elle-même en elle-même. »

Et encore :

« La manière dogmatique de penser dans le domaine du savoir et dans l'étude de la philosophie n'est pas autre chose que l'opinion selon laquelle le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue. A de telles questions : quand César est-il né? Combien de pieds a un stade?, etc., on doit donner une réponse nette... mais la nature d'une telle vérité ainsi nommée est différente de la nature des vérités philosophiques » (19).

Saint Bonaventure eût dans doute souscrit à de telles formules, à condition toutefois d'y préciser que les vérités qui nous importent nous sont indiquées par la révélation, ce ne sont donc pas seulement des vérités philosophiques, elles ne sont acquises que lorsque la philosophie a débouché sur la théologie. C'est que, à la différence de Hegel qui a voulu tout tirer de lui-même et de son expérience interne, qui s'est donc engagé délibérément sur un chemin dont il ne connaissait au départ ni les détours ni la destination, saint Bonaventure réfléchit dans le cadre des vérités théologiques qui fournissent le cadre ou les points de repère, qui orienteront la route que l'âme parcourt vers la vérité. Il sait dès le départ que le point d'arrivée sera la connaissance de Dieu, lumière de toute connaissance et donc l'objet le plus connaissable qui soit (20). C'est Dieu qui est la Vérité, notre recherche de la vérité sera donc un itinéraire vers Dieu.

(18) Hgel et saint Bonaventure, par P. Grégoire de Tours, O.F.M. Cap., Etudes Franciscaines, juillet 1904, pp. 143-148.

(19) G.W.F. Hegel : « La phénoménologie de l'esprit », traduction de Jean Hyppolite, Paris 1939, p. 41, p. 35. On pourrait également rapprocher de l'idée bonaventurienne du vrai, la distinction moderne qui oppose le « problème » au « mystère ».

(20) I Sent., d. 3, p. 1, a. un., q. 1, c.; p. 69; V, Hexaemeron, IV, n. 1; p. 349.

Nous voyons ici ce qui va distinguer cet itinéraire des voies vers Dieu que nous propose saint Thomas d'Aquin. Pour ce dernier, en effet, les routes sont multiples, de plus, elles font appel à des considérations métaphysiques fort différentes de la science des choses ou de la connaissance réflexive de l'âme par elle-même. Pour saint Bonaventure, ce sont ces connaissances elles-mêmes qu'il faut orienter, prolonger l'une par l'autre, afin d'établir comme une science unique qui sera notre voie vers Dieu (21).

Pourtant, saint Bonaventure lui-même propose trois voies pour nous conduire vers Dieu ; il nous faut donc réfléchir sur la situation qu'il leur donne l'une par rapport à l'autre et voir en particulier s'il considère que nous ayons à opter pour l'une ou pour l'autre.

La première voie vers Dieu est la simple réflexion sur la vie intellectuelle et affective de notre âme, nous y remarquons bientôt une connaissance implicite, mais très réelle de la présence de Dieu. Pour établir ce point, saint Bonaventure n'a pas besoin d'élaborer de longs raisonnement tant la chose lui paraît aller de soi, aussi se contente-t-il de rapporter et de commenter les sentences des grands philosophes qui expriment ou supposent cette vérité (22). Ainsi Aristote a-t-il déclaré qu'il est impossible que notre esprit possède, sans le savoir, des facultés très élevées ; il est aisé d'appliquer cette sentence à la possibilité pour l'homme de connaître Dieu. Le stagirite dit également que tous les hommes désirent naturellement la connaissance ; mais, remarque saint Bonaventure, la sagesse la plus souhaitable est la sagesse éternelle ; c'est par conséquent le désir de cette sagesse suprême qui anime toute inquisition humaine. Comme on ne peut désirer que ce que l'on connaît en quelque manière, il faut conclure qu'une certaine idée de cette sagesse, qui est Dieu même, doit exister dans notre esprit, préalablement à toute connaissance.

De la même manière on peut reconnaître en soi l'existence d'un profond désir de bonheur comme l'a remarqué saint Augustin, mais le bonheur ne peut consister qu'en l'adhésion au bien infini qui est Dieu ; aussi faut-il encore conclure que nous atteignons Dieu sous cet aspect, car le désir suppose la connaissance.

Saint Bonaventure analyse ainsi différentes tendances de l'âme humaine, le désir de paix, la haine de l'erreur, toutes conduisent à cette affirmation, déjà formulée par saint Jean Damascène : « La connaissance de l'existence de Dieu nous est donnée naturellement ».

(21) Notons que, pour le Docteur Séraphique, puisque nous n'atteignons jamais Dieu en cette vie, notre connaissance de la Vérité et donc, au fond, de la vérité dernière des choses matérielles elles-mêmes, ne sera jamais plénière ici-bas. V, De Scientia Christi, IV ad 22, p. 26.

(22) V, De mysterio Trinitatis, q. 1, a. 1, t. 1-9, pp. 45-46.

Encore faut-il savoir la reconnaître par une réflexion attentive et lucide.

La seconde voie vers Dieu est celle qui nous conduit de créatures au créateur. Une vérité que proclamerait toute créature serait une vérité indubitable; or, toute créature proclame l'existence de Dieu, et cela, de dix manières différentes, en raison des dix conditions que leur être contingent suppose (23). Ou encore : la cause brille dans son effet et l'art de l'ouvrier se manifeste dans son œuvre, c'est ainsi que Dieu, qui est à la fois la cause et l'artisan de toute créature, se fait connaître à travers elle (24).

On pourrait croire à première vue que cette seconde voie se scinde en un certain nombre de chemins divers, conduisant au même but; il n'en est rien : si saint Bonaventure énonce les dix présupposés qui sont requis par l'existence des créatures et indique ainsi dix arguments différents qui prouvent de cette manière l'existence de Dieu, il n'y voit que dix manières différentes d'exprimer la même réalité, les participants exigent un participé, le limité n'a de sens que par l'illimité.

De même, lorsqu'il parle de la manifestation de la cause dans son effet, il ne fait pas de Dieu une simple cause efficiente, ou du moins, il ne réduit pas cette démarche à cette simple considération, il y associe dans son texte l'idée de la cause exemplaire, à travers l'image de l'ouvrier, ces deux perpectives sont manifestement chez lui, réunies sous un même regard. Alors que saint Thomas par exemple, distingue explicitement cinq voies, qui peuvent conduire de la créature au créateur, saint Bonaventure lui, n'en voit qu'une seule, ou plutôt, dépasse ces cinq voies, les synthétisant en une vision globale et quasi immédiate, qu'il peut ensuite exprimer de vingt façons diverses (25).

La spéculation bonaventurienne prend ici une allure platonicienne, non pas, qu'à la suite de Platon, saint Bonaventure fasse des créatures des êtres au rabais, mais il attribue à Dieu une densité d'existence, une présence si réelle, il a tant préparé son âme à se

(23) V, Trin., q. 1, a. 1, f. 10-20, pp. 46-47.

(24) I Sent., d. 3, p. 1, a. un., q. 2, concl., p. 72.

(25) On peut voir là une différence assez nette entre la philosophie thomiste et la spéculation bonaventurienne : la première, à la suite du philosophe païen et aussi de l'expérience commune, a posé l'être créé dans son existence concrète, unifiée, et Dieu à l'origine de tout, mais infiniment distant de ses œuvres. La voie qui peut nous conduire de ces dernières à lui est difficile, elle suppose une ascèse intellectuelle qui enseigne à isoler dans la créature ses perfections dernières, et à leur faire subir le traitement de l'analogie, pour pouvoir enfin reconnaître le Créateur. Saint Bonaventure a choisi un itinéraire plus direct, il veut, en transformant l'esprit même philosophe, lui faire voir Dieu en toute chose.

tourner vers Lui, qu'il l'aperçoit au travers même de l'existant le plus concret (26).

La troisième voie vers Dieu se présente sous les mêmes mots que le célèbre argument de saint Anselme : Dieu est ce qui peut être pensé de plus élevé, on ne saurait donc concevoir qu'il n'existe pas; en effet, ce dont on peut penser qu'il n'existe pas est moins élevé que ce dont on ne peut pas penser qu'il n'existe pas (27).

On sait depuis longtemps réfuter cet argument, au moins sous l'aspect logique qu'il présente, il suffit de faire remarquer qu'une existence pensée n'est pas nécessairement une existence réelle, qu'une nécessité logique n'implique pas une nécessité ontologique; on pourrait d'ailleurs épiloguer longuement sur la théorie de la pensée qu'une telle réfutation implique (28).

Pour saint Bonaventure, qui place toujours cette troisième voie à la suite des deux autres, comme un complément, ou, plus exactement, comme une explication ultime plutôt que comme un chemin différent, cet argument vaut pleinement, car il ne s'agit pas du simple concept d'être-le-plus-élevé-qu'on-puisse-concevoir, mais de l'idée même de Dieu qu'on a pu acquérir en parcourant les voies précédentes et dont on reconnaît par cet argument, que ce concept la désigne justement (29). Ainsi, pour qui possède une idée correcte de Dieu, il devient évident que Dieu existe (30).

Les trois voies vers Dieu, que nous venons de décrire, nous sont ainsi apparues, non pas comme trois possibilités entre lesquelles on puisse choisir, ni même, à dire vrai, comme une voie unique, dont chacune représenterait une étape, mais plutôt comme trois types de considérations, qu'un esprit habituellement tourné vers Dieu, peut donner pour exprimer les rapports qui lient le Créateur à ces trois types de créatures, que sont l'âme, les choses et les idées. Ces trois voies supposent donc accompli l'itinéraire qui conduit le philosophe de la « conversio ad creaturam » à la « conversio ad Deum ». Tandis que les voies thomistes conduisent bien de la créature au créateur,

(26) On pourra lire, à ce propos, l'article du R.P. Louis de Mercin : *Notes sur le problème de l'être selon saint Bonaventure.* Etudes Franciscaines, juillet 1961, n. 26.

(27) V, Trin., q. 1, a. 1, f. 22, p. 47.

(28) On pourrait remarquer, par exemple, que c'est faire de la pensée une simple image d'une réalité extérieure, réduire son activité à la production d'une similitude; le problème de la vérité formelle devient alors définitivement insoluble, comment cette image produite pourra-t-elle représenter son propre rapport à la réalité ?

(29) V, Hex., n. 29-33, p. 359.

(30) V, Trin., q. 7, a. 1, concl., pp. 107-108.
I Sent., d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, concl., p. 155.

les voies bonaventuriennes ne peuvent être parcourues que par l'âme chrétienne, une âme orientée vers ce monde ne saurait s'y engager.

L'intérêt de l'*Itinerarium mentis in Deum*, qui nous fait passer de la considération des choses de ce monde à la contemplation la plus élevée devient alors évident : c'est là en effet que nous pourrons voir la pensée bonaventurienne en route vers la vérité et non plus, comme dans les voies vers Dieu, en pleine possession de cette vérité qu'il ne reste plus qu'à expliquer. Saint Bonaventure ne s'y montre plus en théologien qui traite de philosophie mais, au moins dans les premiers chapitres, un philosophe qui s'élève vers la théologie ; si même, le Docteur Séraphique n'a jamais été un pur philosophe, il reste que, dans son intinéraire, par une réflexion sur l'activité de sa propre pensée, il a su dégager la voie que la pensée philosophique doit suivre pour trouver la vérité.

L'itinéraire.

Pour saint Bonaventure, la recherche de la vérité exige, nous l'avons vu, une option morale et même spirituelle, elle implique une conversion, à ce titre elle est obligatoire et d'orientation théologique. Ce dernier caractère n'exclut nullement la recherche philosophique, mais il exige de cette dernière qu'elle soit intégrale, qu'elle s'attache à élucider tout le donné, qu'en particulier, elle replace les choses matérielles dans leur contexte surnaturel, en s'aidant de la lumière surnaturelle que la grâce nous confère ; la philosophie devra donc préparer la théologie, non pas seulement au sens où la première partie d'un voyage prépare la seconde, mais être tout entière éclairée par une partiicpation aussi étroite que possible à la vérité divine ; en un mot, la philosophie elle-même doit être l'œuvre de la « ratio superior », de cette part de notre esprit qui avoisine les vérités éternelles et en est animée.

On voit maintenant que la philosophie authentique sera une philosophie chrétienne et qu'elle ne peut pas ne pas s'accompagner d'une recherche réelle de Dieu par l'intelligence et la volonté, avec l'aide de la grâce. L'*Itinerarium mentis in Deum*, où s'exprime la situation actuelle de l'âme humaine dans le monde et les paliers de son ascension vers Dieu est donc à coup sûr une œuvre centrale où s'exprime le plus nettement l'esprit de la spéculation bonaventurienne. Il s'agit là, comme on l'a pu dire, avec moins de justesse, de la « phénoménologie de l'esprit » de Hegel, d'une véritable « autobiographie » de l'esprit au monde, on y voit le retour de l'esprit humain, à partir d'une création et d'une chute originelle, vers son centre surnaturel qui est Dieu, par l'intermédiaire privilégié du Christ, Verbe incarné (31).

(31) V, Hex., I, n. 10, pp. 330-331.

L'idée qui sous-entend la part philosophique de l'itinéraire est exprimée par saint Bonaventure de la manière suivante : on peut considérer les créatures comme des choses ou comme des signes. Dans le premier cas, elles sont inférieures à l'homme et l'éloignent de Dieu, dans le second, elles sont l'intermédiaire qui, une fois dépassé, nous laisse aller jusqu'à Dieu (32).

Pour un être qui connaîtrait pleinement Dieu lui-même, il n'y aurait aucun intérêt à consulter les créatures, mais comme nous sommes incapables, ici-bas, de cette connaissance privilégiée, comme de plus, Dieu ne veut pas exclure l'opération de l'agent créé, la connaissance des choses garde sa valeur; il est bon, il est utile d'étudier à fond les causes créées pour s'élever ainsi à la cause increéée, fin de toute connaissance (33).

Plaçons-nous d'abord au premier degré de l'échelle de Jacob, pour déchiffrer le message de la création : on voit en toute chose le poids, l'ordre et la mesure d'où l'on peut s'élever à la puissance, à la sagesse et à la bonté de Dieu. Considérons ensuite l'histoire du monde dominée par les trois âges, celui de l'Ecriture, celui de la nature, celui de la grâce, ils nous parleront de la providence, de la justice, de la puissance de Celui qui gouverne l'histoire. Remarquons enfin la hiérarchie des êtres créés, elle nous fait pressentir les attributs divins (34).

Le lecteur de l'itinéraire voit assez vite que saint Bonaventure n'y donne que de brèves indications, il n'entend pas détailler les beautés de la route, il se contente de marquer les points de repère. Son itinéraire mérite bien son nom, sa lecture ne saurait dispenser de parcourir personnellement le chemin qu'il décrit. Pour bien saisir la portée des démarches décrites, il faudra bien connaître et la science et l'histoire et la philosophie naturelle; mieux on les connaîtra plus les indications données prendront de valeur.

La seconde étape est la reconnaissance de la créature matérielle comme vestige de Dieu. De sa nature, toute créature est un vestige, une trace laissée par son créateur; de cette façon elle ressemble à l'éternelle Sagesse. Elle suppose Dieu comme son principe causal efficient, formel et final; de ce fait, elle indique déjà la Trinité, car on peut attribuer l'efficience au Père, l'exemplaire au Verbe, la fin à l'Esprit (35). On peut encore retrouver cette allusion que la créature fait au Créateur de bien d'autres manières, que saint Bonaventure indique ailleurs que dans l'itinéraire. Ainsi l'hylémorphisme

(32) I Sent., d. 3, a. un., q. 3, ad 2, p. 75.
(33) I Sent., d. 45, a. 2, q. 2, ad 4, p. 807.
(34) V, Itin., I, n. 11-12-13, p. 298.
(35) V, Itin., II, n. 12, p. 303.

aristotélicien lui-même, entendu de cette façon, est sous-tendu par une trinité d'éléments, matière, forme et composition, qui est aussi un vestige, etc... (36).

Bref, la réflexion chrétienne, instaurée par le Docteur Séraphique permet de retrouver en toute chose, même la plus humble, un signe de l'Auteur de toute réalité terreste. On peut d'ailleurs remarquer que l'itinéraire bonaventurien est plus épistémologique que métaphysique, on y insiste davantage sur la connaissance sensible ou le désir, qui impliquent perception, plaisir et jugement, que sur l'existence des choses en soi : c'est d'abord notre activité connaissante qui est signe de l'activité éternelle, ensuite seulement, l'objet connu est signe de l'Etre divin. Le réalisme de saint Bonaventure n'est pas aussi naïf que quelques auteurs modernes le pensent, sa réflexion est partie d'une vision globale de l'univers de la science pour passer ensuite au sujet connaissant dans ses rapports avec l'objet, avant de conclure à la valeur de signification des choses elles-mêmes, leur existence n'est pas posée sans précaution.

Au troisième chapitre de l'itinéraire, saint Bonaventure, réfléchissant sur le chemin parcouru, remarque qu'il nous a amenés du monde à notre âme, où resplendit l'image divine. C'est à travers elle que nous allons maintenant reconnaître le divin exemplaire (37). Ce faisant, nous avançons d'un pas car, alors que les créatures matérielles ne représentent Dieu que comme son ombre, ou les vestiges de son passage, étant très éloignées de Lui et ne le signifiant qu'indistinctement, cette créature invisible qu'est notre âme le figure d'une manière distincte, elle en est plus voisine (38).

L'âme est l'image de Dieu en ce sens d'abord qu'elle se connaît et s'aime elle-même, mais c'est encore là une ressemblance lointaine. Elle figure la Sainte Trinité par ses trois facultés : mémoire, intelligence et volonté. L'âme est également image de Dieu dans ses actes, lorsque les sciences acquises sont venues la perfectionner et l'informer, la philosophie en particulier se divise toute naturellement, pour le Docteur séraphique, suivant le modèle trinitaire. Enfin et surtout, c'est la lumière même qui éclaire notre esprit et nous fait connaître toute chose, qui doit faire l'objet de notre contemplation, c'est en réfléchissant sur les conditions de la connaissance que nous sommes amenés le plus directement vers l'auteur de toute science (39). Cette lumière est un reflet de la vérité éternelle car notre âme a été formée immédiatement par cette vérité (40).

(36) V, Hex., II, n. 23, p. 340.
(37) V, Itin., III, n. 1, p. 303.
(38) I, Sent., d. 3, p. 1, a. un., q, 2, ad 4, p. 73.
(39) V, Itin., III, n. 5-6, pp. 305-306.
(40) V, Itin., V, n. 1, p. 308.

Et c'est là la recherche la plus haute à laquelle la philosophie, la recherche humaine de la vérité puisse arriver; l'itinéraire se poursuit par l'étude de la Sainte Ecriture, mais nous entrons là dans le domaine de la Révélation (41).

Remarquons enfin que l'itinéraire ne nous conduit pas seulement à une vision spectaculaire de Dieu au travers des créatures, l'âme humaine se saisissant comme image de Dieu se trouve engagée par cette vision, elle tend alors tout naturellement à s'aligner sur la perfection divine, comme la pierre tend à tomber et l'eau du fleuve coule vers la mer (42).

Caractéristiques de l'itinéraire bonaventurien.

La marche intellectuelle que nous propose saint Bonaventure, présente deux caractères, qui la distinguent nettement :

1° elle va de l'implicite à l'explicite,

2° elle procède par réflexion.

1° Saint Bonaventure ne s'arrête pas à la recherche des causes comme le fait Aristote, qui discourt d'un sujet à l'autre. Il ne s'agit pas seulement pour lui de déterminer les natures qui agissent en ce monde, d'en retrouver l'ordre hiérarchique. Dieu ne serait alors atteint que comme une cause ultime, hors série certes, mais par une explication causale analogue aux autres. Ce travail est utile, nécessaire même car c'est de lui que nous tirerons les concepts qui peuvent nous être indispensables (43), mais la recherche de la vérité proprement dite commence ensuite, il y faut une conversion à Dieu, vérité éternelle dont notre lumière intellectuelle est le reflet; c'est donc en explicitant les conditions de la connaissance, connaissance scientifique, connaissance de nos perceptions, connaissance de nous-mêmes, comme sujets connaissants, que nous nous rapprocherons réellement de cette vérité éternelle, qui illumine notre raison supérieure. La recherche de la vérité n'est donc pas discursive, comme le sera celle de Descartes ou de Malebranche, mais explicative (44).

2° Si l'on pouvait, en raison du caractère précédent, rapprocher saint Bonaventure de la spéculation allemande du siècle dernier

(41) V, Itin., IV, n. 5, p. 307.

(42) V, De donis Spiritus Sancti, III, n. 5, p. 469.

(43) II, Sent., d. 39, a. 1, q. 2, pp. 902-904.

(44) On notera que cette adhésion préalable à la vérité absolue, acquise par une conversion et un acte d'amour surnaturel n'est pas, de soi, conceptualisée, elle est antérieure au discours, bien que les mots lui soient nécessaires pour devenir consciente, elle existe avant de se reconnaître et de se dire.

On relira avec profit la série d'articles consacrés à cette question par le R.P. Jean de Dieu : L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la connaissance, dans *Mercure de France*, 984 (1939), 519-536. L'intuition sans

et de Hegel en particulier, il s'en détache assez nettement du fait que son itinéraire philosophique n'est pas progressif, tendant à englober tout le réel et à s'y perdre, mais réflexif. Il ne s'agit pas pour lui de partir à l'aveuglette de quelques expériences tenues pour certaines et d'élargir progressivement son champ de vision en découvrant des implications de plus en plus vastes dans nos connaissances les plus communes. Saint Bonaventure part au contraire d'une vision du monde déjà acquise, celle de saint Augustin, élargie par quelques emprunts à la philosophie d'Aristote, et c'est sur cette donnée, sur cette idée du monde-connu-par-l'homme, qu'il va réfléchir en analysant la structure de nos sciences, en déchiffrant le message que constituent la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, où il lira la présence et l'image de Dieu.

Il procède par réduction, la dernière démarche de la philosophie, celle qui la fera déboucher sur le domaine de la Révélation, sera une considération de notre lumière intellectuelle, comme si cette dernière s'efforçait de s'éclairer soi-même pour nous montrer sa source, entreprise paradoxale et qui n'est possible que parce que Dieu lui-même nous fait participer à une illumination plus efficace avec le secours de sa grâce.

La raison dernière de la méthode bonaventurienne est à chercher dans l'idée que le saint docteur se fait de l'acquisition des concepts : « A la question qui demande si toute connaissance provient des sens, il faut répondre que non. Il faut dire en effet que l'âme connaît Dieu, soi-même et ce qui se trouve en soi, sans l'aide des sens et si Aristote déclare que rien ne se trouve dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens, ...il faut le comprendre des choses qui se trouvent dans l'âme en vertu de leur image abstraite ». Quelques lignes plus haut, il nous avait dit ce qu'il fallait entendre de l'acquisition de ces images et de l'innéité des connaissances supérieures : « l'habitus inné concerne la lumière qui nous éclaire; l'habitus acquis concerne l'espèce, l'image de l'objet connu. Je possède la lumière naturelle qui suffit à me faire savoir qu'il faut honorer ses parents; mais je ne possède pas naturellement l'idée de mon père, ou de mon prochain » (45).

Si l'on pouvait concevoir que tous les mots nous fussent acquis

concept et la théorie bonaventurienne du concept; Ibid., 993 (1940), 5-24. Les exigences idéalistes et la théorie bonaventurienne de la certitude, dans *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 132 (1942-1943), 49-80.

Nous avons pu trouver, dans les notes du Père, cette sentence, qui exprime fort clairement sa perspective :

« Nous n'aimons pas avant de connaître, mais nous aimons avant de comprendre, il faut aimer avant de comprendre pour bien comprendre ».

(45) II, Sent., d. 29, a. 1, q. 2, c., pp. 903-904.

dès notre naissance, la recherche de Dieu, la recherche de la Vérité qui éclaire tout homme venant en ce monde, ne requerrait nullement la connaissance préalable des sciences, ni même la connaissance sensible, la lumière naturelle nous suffirait à nous dire à nous-mêmes et notre nature, et notre relation avec la vérité qui nous illumine. Mais il n'en est pas ainsi, de plus, à défaut de Révélation, aucune connaissance particulière ne nous donnera des concepts adéquats à une science aussi élevée. Il nous faut donc à la fois pratiquer les sciences naturelles et méditer sur les dogmes révélés; notre recherche sera d'autant mieux réussie que sa base de départ sera plus large.

Mais il ne s'agit que d'un départ, l'itinéraire lui-même sera une réflexion de l'âme sur elle-même. Analyse de l'âme connaissant le monde, puis de l'âme se connaissant elle-même, et l'itinéraire prendra fin dans la vision de l'âme connaissant Dieu; l'âme est en effet une image de Dieu d'autant plus parfaite et ressemblante que Dieu lui-même est l'objet de son activité (46).

P. NORBERT DE GUISE,
o.f.m. cap.

(46) I, Sent., d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, c., p. 83.

PIERRE DE FALCO EST-IL L'AUTEUR DU COMMENTAIRE SUR LES SENTENCES des manuscrits Vat. Ros. 252 et Arras, bibl. mun. 543 ?

Hommage au R.P. Jean de Dieu.

—

Le P. Pelster (1) rencontrant, attribuée à un certain « frater P. », une théorie qui distingue, dans la perception visuelle, la matière, le blanc et le noir, du sujet *circa quod*, la couleur, distinction qu'une transposition permet d'appliquer à l'objet de la théologie, et d'autre part trouvant cette même théorie dans le Commentaire sur les *Sentences* contenu notamment dans les manuscrits Vat. Rossian. 252 (livres I, II et III) et Arras, bibl. mun. 543 (l. IV), conclut que le « frater P. » est l'auteur du dit Commentaire et suggère que « P. » se lise « Petrus » et désigne Pierre de Falco. C'est pourquoi, malgré l'aspect parfaitement conjectural de l'argumentation, la préparation de l'édition des Questions de Pierre de Falco nous oblige à nous poser le problème de la paternité d'un Commentaire dont l'attribution à Alexandre d'Alexandrie ne laisse pas de susciter quelque doute (2), ou plus précisément nous conduit à examiner l'hypothèse qui fait de Pierre de Falco son auteur.

Le plus sûr procédé d'investigation réside dans la comparaison du texte du Commentaire litigieux avec les citations de celui de Pierre de Falco que donne Pierre Reginaldetus qui manifestement en rédigeant son propre Sententiaire, dont les livres II et IV se lisent dans le ms. de Bruxelles, Bilb. Roy., lat. 4201-4202 (3), avait sous les yeux les œuvres des nombreux auteurs qu'il cite. Au livre second,

(1) *Gregorianum*, 18 (1937), 314 s.

(2) V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences*, Quaracchi 1954, p. 12.

(3) Fin du XV[e] siècle. Papier. 210 / 140 mm., 271 + 5 fol. de garde à la fin. Texte sur 2 colonnes de 62 lignes. *Inc. :* « Rerum creationem insinuans scriptura..., *expl. :* « Ego quoque parvulus eiusdemque magistri et ineptus discipulus cum auxilio doctorum venerabilium in hac lectura appositorum in quatuor libris contenta scribere curavi, omnia submittens correctioni sacrosancte romane ecclesie et Deo meo immensas gratiarum actiones referens de complemento. Amen. Finit quartus sententiarum magistri Petri Reginaldeti provinciae Turonie anno 12 ». — Le P. Longpré a eu l'amabilité de nous communiquer ses notes concernant ce manuscrit, qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

le nom de Pierre de Falco apparaît à diverses reprises. Or quelques-unes de ces citations, parfois relativement étendues, celles des fol. 4 a, 7 a, 11 b, 12 c, n'offrent aucune équivalence notable avec la lettre du Commentaire Vat. Ross. 252. Pour les autres, la comparaison des textes est significative :

P. Reginaldetus
l c :

guitur quod solius
est creare nec poten-
reandi est communi-
nec communicabilis,
l ostendit falco sic
as : illa actio dicitur
io que non firmatur
actione alicuius esse
edentis, sic est tan-
actio prime cause,
omnis actio cause
nde firmatur fieri
ne prime cause ;
sicut non potuit
nunicari alicui crea-
quod esset prima
a, ita non potest nec
it communicari quod
reans. Ubi dicit quod
ex est agens, scilicet
ntas divina, natura et
Postremum autem
s semper presuppo-
primum et actionem
i; hinc est quod
operatio artis fun-
r super operationem
re in quantum natu-
reparat arti materi-
ita operatio nature
atur super operatio-
divinam que est
io in quantum mi-
at nature materiam.

Vat. Ross. 252
fol. 86 bc :

Hic non est questio de forma artificiali, quia planum est quod possunt facere imagines et figuras, sed de veris formis naturalibus ut veros serpentes et ranas. Ad quod respondetur per distinctionem, quia aut intelligitur quod virtute propria aut quod virtute aliena. Si intelligatur quod propria, dicendum est quod virtute propria formas naturales non possunt educere. Ratio est limitatio potentie agentis ad talem effectum secundum ordinationem Dei. Et hoc ordo sapientie requirit quia cum sit t r i p l e x agens, scilicet Deus, natura et intelligentia sive ars, primum presupponitur a secundo et secundum a tertio. Deus enim operatur ex nihilo, natura vero non facit aliquod ex nihilo sed ex ente in potentia, ars supponit operationem nature et operatur super ens completum, non enim facit lapides sed domum de lapidibus.

Saint Bonaventure
Sent., II, d. 7, p. 2, a. 2, qu. 2 (Ed. min., II, p. 195-196) :

Ad praedictorum intelligentiam notandum est, quod quando quaeritur... non est quaestio de forma artificiali — quia planum est quod potest imagines et figuras facere, sicut homo — sed de formis naturalibus, utrum scilicet possit verum serpentem et veram ranam producere, et sic de aliis.

Ad hanc autem quaestionem respondendum est per distinctionem, quoniam, quod daemon formam inducat, dupliciter potest intelligi : aut quod virtute propria aut quod virtute aliena. Si intelligatur quod inducat virtute propria, sic absque dubio falsum est...

S i quaeratur r a t i o huius, dico quod est limitatio potentiae agentis ad talem et talem effectum secundum dispositionem Dei et primariam ordinationem causarum. — Rursus, si quaeras rationem, quare Deus sic disposuit, dico quod ordo sapientiae hoc requirit. Cum enim sit triplex agens, scilicet Deus, natura et intelligentia, ista sunt agentia ordinata, ita quod primum praesupponitur a secundo et s e c u n d u m praesupponitur a tertio.

P. Reginaldetus

Vat. Ross. 252

Saint Bonaventu

Deus enim operatu nihilo; natura vero facit ex nihilo, se ente in potentia; ars ponit operationem rae et operatur supe completum; non eni cit lapides, sed do de lapidibus...

fol. 4 b :

Tertius articulus est an substantie spirituales et corporales simul sint create. Respondet Falco dicendo quod creatio rerum dependet ex voluntate creatoris, qui tunc et non prius res creavit, quando eas creare voluit et simul vel successive creare potuit. Quando autem creatio rerum facta sit scilicet simul vel successive, non pertinet ad fidem sed circa inceptionem rerum sancti conveniunt in eo quod fide tenendum est scilicet quod nihil est ab eterno preter Deum. Communiter tamen dicitur quod fuerunt primo quatuor creata, scilicet celum empyreum, angelica natura, tempus et materia. Huius ratio est secundum Bonaventuram duplex...

fol. 71 bc :

Tertio queritur utrum spirituales substantie et corporales sint simul create. Respondeo dicendum quod sicut enim extrahitur de quadam Glossa, et est Bede, quatuor fuerunt primo creata, scilicet celum empyreum, angelica natura, materia prima et tempus. Cuius ratio est quia in principio debuerunt prima in omni genere creari, scilicet in rebus et mensuris, id est in rebus spiritualibus et corporalibus, et in corporalibus activis et passivis. Quoniam igitur inter substantias prima spiritualis est angelus, prima inter substantias corporales activas est empyreum, et prima inter passivas est materia elementorum et prima inter mensuras est tempus quia non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis, ideo hec quatuor dicuntur primo creata.

II, d. 2, p. 1, a. 2,
(II, p. 59 b) :

Ad praedictorum i ligentiam notand quod, sicut extrahit Glossa, quatuor fue primo creata, scilicet lum empyreum, ang natura, materia et pus.

Huius autem ratio plex potest assign una, quia in principi buerunt prima in genere creari, scilice rebus et mensuris, e rebus corporalibus et ritualibus, et in corp libus activis et pass Quoniam igitur prim ter substantias spir les est angelus, prim ter substantias corpo activas est empyreun prima inter passivas materia elementorun prima inter mensura tempus, quia non tan dicit mensuram dur nis, sed etiam egressio ideo haec quatuor di tur primo creata.

Alia ratio potest red

fol. 18 c :

Dubitatur consequenter an homines assumentur ad ordines angelorum. Respondet Falco dicens quod secundum differen-

fol. 91 c :

Dicendum quod proprie et perfecte in solis angelis ponenda est distinctio ordinum, in hominibus vero etsi sit re-

II, d. 9, a. un., q. 9
p. 257-258) :

Dicendum quod, ad perfectam ratio ordinis concurrant cellentia naturalium

P. Reginaldetus

meritorum assumen- homines ad diversos nes angelorum et di- ta Magister in littera ans Gregorium et ita nominibus fiet repa- angelicae ruinae...

22 d :

cundus articulus est materia illa generalis aliqua formarum di- itate sit creata. Res- let Falco dicendo l circa hoc sunt due iones doctorum torum, una videtur e solius Augustini di- is quod in primo nti temporis Deus simul principales es mundi, scilicet cor- celestia, elementa- et omnes species re- perfectas secundum eriam et formam et nctas in esse specifi- quod modo habent et as animalium hypos- in materia et specie nctas, ita quod mate-

Vat. Ross. 252

perire precellentiam in naturalibus et etiam in gratuitis, tamen hec duo ut plurimum sibi non competunt quia ubi me- lior est natura frequenter minus est de gratia et hoc tam in presenti quam in futuro, sed in angelis qui prestiterunt gratuita cor- respondent naturalibus, unde magister dicit quod qui sunt natura perspica- ces illi sunt superiores solum tamen intellectu secundum quod supra ex- posuimus, et quia ad per- fectam rationem ordinis concurrunt precellentia naturalium et gratuito- rum, ideo in hiis solis re- peritur perfecte distinctio ordinum in quibus illa duo simul concurrunt.

fol. 94 d :

Respondeo circa hoc fuerunt due opiniones, prima opinio est quod omnia simul fuerunt crea- ta et distincta et hec opi- nio videtur esse Augus- tini II et X super Gene- sim. Alia vero positio est (= cuius *exp.*) quod res fuerunt eodem modo pro- ducte sicut videtur sona- re textus sacre scripture et hec positio videtur esse omnium aliorum docto- rum qui posuerunt omnia corporalia simul esse creata in materia sed non simul sed per senarium dierum esse distincta in formas et quod Augusti- nus non videtur illud di- cere asserendo sed potius

Saint Bonaventure

gratuitorum sibi corres- pondentium, in eis solum proprie et perfecte est ponere ordinum distinc- tionem in quibus est haec duo simul concurrentia reperire. Quoniam ergo in angelis gratia corres- pondet naturae... — In hominibus vero, etsi sit reperire praecellentiam in naturalibus et etiam in gratuitis, tamen haec duo ut plurium sibi non correspondent, quia ubi melior est natura fre- quenter minor est gratia, et qui hodie minor est in merito cras fortassis erit maior. Ideo... Dicendum est igitur quod proprie et perfecte in solis angelis ponenda est distinctio or- dinum ; in hominibus ve- ro, etsi aliquo modo re- periatur...

II, d. 12, a. 1, q. 2 (II, p. 298-300) :

b. Item, Chrysostomus super Ioannem, homilia vigesima secunda, ait « quod simul exstitit per substantiam materiae non simul apparuit per spe- ciem formae » : ergo non videtur quod simul pro- ducta sit sub formis. — Ad hoc sunt auctoritates communiter Sanctorum et doctorum, ut Ambrosii, Hieronymi, Gregorii, Ba- silii, Dionysii et Da- masceni et aliorum plu- rium tam Graecorum quam Latinorum.

Respondeo :...

Quidam... Quidam ve- ro, inter quos praecipuus

P. Reginaldetus

ria precessit in ipsis ordine nature non temporis, ut dicit Augustinus, XI de civit. cap. 13 et super Genesim ad litteram, 1 lib. 18 cap. et 19 et 2 lib. cap. 4 et 4 lib. 28 cap. et 5 lib. cap. 9 et 6 lib. cap. 12; cetera vero individua post illa producta fecit cum illis non secundum esse perfectum sed secundum rationes seminales per quas post prodierunt secundum formas distinctas, ut dicit VI super Genesim et 8 ;et hoc testatur Augustinus non determinando sed magis inquirendo et ut probabile et hoc forte quia expectatio nullius videbatur esse utilitatis et videbatur esse contra ostentionem divine potestatis et videbatur esse in contemptu fidei et veritatis. Unde philosophantes cum eo dicunt quod in conditione rerum non fuit ordo temporis sed ordo nature et doctrine : ordo nature sicut sonus precedit cantum natura et non tempore, ita quod illa que naturaliter priora sunt prius commemorantur ut terra priusquam animalia, aqua priusquam pisces; ordo nature (!) doctrine quia Moises rudem p o p u l u m de creatione mundi instituens per partes divisit que simul creata sunt, unde dicit Augustinus Super Genesim : sex dies quos, Gen. 1°, Moises recitat, non est nisi unus dies sexies re-

Vat. Ross. 252

oppinando. A l i i v e r o sancti contrarium dixerunt asserendo. Ideo secunda opinio tenenda est. Et hoc est quod d i c i t Chrysostomus, s u p e r Ioannem homilia XXII quod simul existit per substantiam materie non simul apparuit apparuit per speciem forme. Item ad hoc sunt auctoritates sanctorum ut Ambrosii, Hieronymi, Gregorii, Dionysii, Damasceni, et ratio etiam assignant ut congruitatis, quia Deus non tantum intendit facere quod potest, quantum etiam communicare creature quod potest accipere, unde cum possit dare beatitudinem absque meritis, vult tamen quod mereamur. Sic cum posset statim perficere materiam, maluit t a m e n ipsam sub quadam informatione facere ut ex sua imperfectione m a t e r i a quasi ad Deum clamet ut ipsam perficiat. Et hoc idem voluit per senarium differre ut in perfectione numeri ostenderetur perfectio universi. Est enim senarius numerus perfectus secundum arithmeticum quia constat ex omnibus partibus suis aliquotis.

Saint Bonaventur

fuit Augustinus... Un posuit omnia simul producta...

Verumtamen... i communiter alii d res... sic intellexerun posuerunt, sicut textu littera sacrae Script Genesis sonare vide Unde posuerunt o corporalia s i m u l e creata in materia, sed simul sed per senar dierum esse distinct forma. — Hanc pos nem, etsi minus vide rationabilis quam non tamen est irratio bile sustinere. Quan enim ratio non perci huius positionis cong tatem prout considera ni suae innititur, perc tamen prout sub lum fidei captivatur. Est e huius successivae for tionis et distinctionis r quadruplex, videlicet teralis, moralis, allego et anagogica.

Litteralis in hoc, q Deus non tantum inte facere quod potest, q tum etiam communic creaturae quod potest cipere. Unde cum po dare beatitudinem abs meritis, vult tamen q mereamur. Sic cum set statim perficere m riam, maluit tamen ips sub quadam informi et imperfectione fac ut ex sua imperfecti quasi materia ad De clamaret ut ipsam pe ceret. Et hoc idem vo per senarium dierum ferre, ut in perfecti numeri simul ostend

P. Reginaldetus

ita propter rudita- populi cui loqueba- vel per sex dies in- gitur perfectio rerum nente angelica cui dis- e concreate sunt es species rerum, ut 4° Super Genesim 22 usque ad 30, vel sex dies intelligitur itualis cognitio et essiva rerum, unde ustinus ad Orosium d in cognitione luce a est prima dies, in itione firmamenti fac- est secundus dies, in itione terre et maris tertius, in cognitione s et lune et stellarum rtus, in cognitione ilium et volatilium intus, in cognitione entorum et hominis sextus; mane autem espere cuiuslibet diei nificat cognitionem utinam in verbo et ertinam in genere prio. Alia est opinio ctorum et doctorum munior quod simul creta sunt quatuor sci- t celum empyreum, angeli, materia et tempus, ita quod simul facta opera sunt omnia sex dierum in materia sed in specie vel forma immo ex materia producta sunt omnia postmodum per successionem sex dierum secundum quod Moises ad litteram recitat; et hec est opinio Ambrosii, lib. primo Exaëmeron, Basilii et Gregorii, 22 Moralium cap. 11, et Chrysostomi dicentis, super Ioannem, homilia 22 : Mundus simul extitit per substantiam materie, non simul apparuit per speciem forme. Et hanc opinionem Augustinus pluribus libris suis recitat et veneratur licet prima, ut dicit, videatur ei probabilior sed alia securior quia, ut idem Agustinus dicit, 2° Super Genesim, altior est scripture sacre auctoritas quam humani ingenii perspicacitatis. Bonaventura vero dicit quod huiusmodi successionis, formationis et distinctionis ratio quadruplex assignatur...

Saint Bonaventure

tur perfectio universi. Secundum enim arithmeticum senarius est numerus perfectus, quia constat ex omnibus suis partibus aliquotis...

Ratio autem anagogica.. Augustinus... Nihil tamen ibi asserendo dicit, sed protestatur ipse modo inquisitorio se ibi procedere.

La simple confrontation de ces textes exclut de toute évidence l'hypothèse de Pierre de Falco auteur du Commentaire de Vat. Ross. 252. Notre conclusion se trouve confirmée par l'absence de toute parenté littéraire entre ce Commentaire, qui la plupart du temps n'est qu'un simple résumé ou un démarquage de celui de saint Bonaventure, et les Questions de Pierre de Falco, qui sont d'un maître à la pensée originale. Dans les questions disputées en particulier, tout en donnant la préférence aux théories propres à l'Ecole post-bonaventurienne, il se plaît à mettre en relief la part de vérité que comportent les diverses opinions suivant les interprétations et les points de vue et selon les différents sens où peuvent s'entendre les mêmes vocables. Son œuvre n'est ni d'un copiste ni d'un compilateur, mais d'un penseur doué d'une personnalité très déterminée que ne laisse

en rien deviner le Commentaire que voudrait lui voir attribuer le P. Pelster. En outre, la théorie qui est à la base de l'hypothèse de celui-ci, la distinction de la matière et du sujet *circa quod*, ne se rencontre ni dans les Quodlibets de Pierre de Falco ni dans les Questions disputées traitant de la nature de la théologie et de science divine; c'est là une nouvelle confirmation de ce que révélait la comparaison des textes.

Si donc le mystère qui entoure la paternité du Commentaire Vat. Ross. 252 et Arras 543 demeure entier, l'édition des Questions de Pierre de Falco permettra une plus large confrontation des doctrines, mais il semble que dès maintenant l'on puisse affirmer que son nom ne paraisse pas devoir être retenu parmi ceux des auteurs possibles.

A.-J. GONDRAS.
o.f.m.

L'ASSOCIÉE DU CHRIST SAUVEUR *

Hommage au R.P. Jean de Dieu

III

MARIE AU PIED DE LA CROIX

L'acceptation de la Maternité messianique associe Marie au drame et à l'exaltation de l'existence terrestre de l'Homme-Dieu (Luc, II, 34-35). Drame et exaltation de sa responsabilité et Premier-né de toute créature.

Le Père donne sa Gloire à son Fils Homme-Dieu, parce qu'Il l'a aimé avant la constitution du monde. Avant la constitution du monde, Il nous a aimés en son Fils, élus et prédestinés à être les témoins et les associés de sa Gloire (Jo., XVII, 22-26 ; Eph., I, 3-12). Un même vouloir d'amour du Père poursuit le dessein de la Gloire du Fils dans un monde traversé par le péché, et tout ensemble n'épargne pas le Fils, le livre à la mort pour nous libérer du péché (Rom., VIII, 28-32).

Dès l'Ancien Testament, apparaît la figure du « Serviteur de Yahweh » élu pour une toute spéciale intimité de coopération à la délivrance des hommes pécheurs. Serviteur appelé et formé « Alliance du peuple, Lumière des nations », pour briser la zone de ténèbres qui retient captive l'humanité pécheresse, la hausser jusqu'à l'effusion des « eaux jaillissantes » de la vie divine (Is., XLII, 1, 6-7 et 13-16 ; XLIII, 10 ; XLIX, 1-13). Serviteur souffrant, préfigurant le Christ en sa Passion et son immolation. Mais, avant même le récit de ses épreuves, est annoncé son « succès », son élévation, exaltation « à l'extrême » (LIII, 13). Et son succès sera le succès même de Yahweh (LIII, 10).

A travers le récit des épreuves de ce « Juste », communiquant sa justice à des « multitudes », la communion plénière du Christ avec son Père divin, son dévouement filial au triomphe du plan d'amour de Dieu Trinité, sont comme entrevus. Appuyé sur le secours de Yahweh, son Serviteur accepte de se laisser submerger par toutes les formes de détresse que le péché a attirées sur les hommes ; héroïquement il persévère dans sa totale confiance, sa soumission, sa fidélité à Yahweh.

* Cf.. *Etudes Franciscaines,* t. XI (1961), p. 17.

La valeur positive, la valeur de communion de son sacrifice est fortement soulignée (LII, 6-7 et 10. Cf. Eccli., XXXV, et Ps. XL).

Dans le poème du Serviteur souffrant de Yahweh, l'immolation de la Croix est déjà annoncée avec une signification toute différente de celle des holocaustes du culte mosaïque. Ces hécatombes d'animaux, impuissants à purifier du péché, bornaient leur efficacité à en rappeler le souvenir (Hébr., X, 3-4). La destruction totale, par le feu, des victimes offertes, attestait le droit souverain de Dieu d'ôter la vie à la créature qui n'en use pas selon l'ordre préétabli par son plan d'amour. Les holocaustes témoignent contre l'homme de sa culpabilité.

La mort du Christ est le suprême témoignage de l'amour gratuit de Dieu pour l'homme, de sa miséricorde, de sa condescendance sans mesure. Les Livres Saints annoncent que le Messie pâtira durement des révoltes des hommes. Il sera livré en butte à toutes les contradictions que suscitent dans un monde pécheur les exigences de sainteté du desein de notre adoption divine (Ps. II, XXII, XXXV; Sap., III, 12-20; Jer., XI, 18-20).

En ces circonstances historiques, l'immolation du Christ est le dénouement tragique d'un long conflit entre Yahweh et son peuple élu. L'Homme-Dieu meurt victime d'un déchaînement de haines et de lâchetés, d'orgueils et d'ambitions déçues qui sont le terme de tout un passé d'infidélités. Il meurt rejeté par les Chefs de la Nation, « livré aux mains des pécheurs » (Mat., XVI, 21; XVII, 22-23; Marc, XIV, 41).

A l'Office canonial de la Semainte Sainte, l'Eglise rappelle que pour sa « Famille », Notre-Seigneur Jésus-Christ « n'a pas hésité à s'abandonner aux mains de ceux qui voulaient Lui nuire et à subir le tourment ».

Judas a livré son Maître aux Grands-Prêtres et ceux-ci le livreront au pouvoir exécutif de Rome (Mat., XX, 18-19). D'abord, de sa propre initiative, le Christ Jésus s'est Lui-même « livré » en opérant le don sacramentel de la Cène. En cette « Heure » décisive de l'institution de l'Eucharistie, sacrement d'unité de l'Eglise, Il a laissé Judas consommer son crime (Jo., XIII, 27). Dès cet instant, Il s'exposait au torrent de violences qui allaient déferler sur Lui (Mat., XXVI, 52, 56, 63).

Le Père, Lui aussi laisse faire. Le don sans mesure du Christ est l'œuvre du Père tout autant que celle du Fils, son commandement, son vouloir intimé par la force d'expansion toute puissante de son amour, agissante dans le Fils (Jo., III, 16-17; VI, 37-40; XIV, 30-31; XVII, 2) (19). Par le Fils, le Père se réconcilie le monde (II Cor., V, 19).

(19) « Si l'on demande ce qui inclina et adapta le Christ à réconcilier entre eux son Père et ses frères aux dépens de sa propre vie, il faut évidemment répon-

L'économie rédemptrice c'est encore l'économie de l'Incarnation divinisante par l'union du Christ Chef et des hommes en un même corps sacramentel et mystique, l'Eglise. Le péché est rupture avec Dieu, opposition à Dieu, refus de l'amour de Dieu. Le Christ est le Fils de Dieu, l'Homme-Dieu, toute son activité est communion de pensée, de vouloir, d'amour avec Dieu. Saint Paul peut dire que le Christ s'est fait Lui-même notre Rédemption, comme Il s'est fait notre sanctification, notre justice, notre sagesse (I Cor., I, 30). En tout son effort, l'Apôtre tend à un objet unique: « avoir le Christ pour gain », et « être trouvé en Lui » avec une justice qui s'acquiert par la foi au Christ (Phil., III, 9). L'Epître aux Galates développe le même thème: « revêtir le Christ », et s'identifiant avec Lui, recouvrer la qualité de fils de Dieu perdue par le péché.

Notre régénération est suspendue à la gratuite initiative du Christ acceptant, en sa Passion, de se faire un avec nous dans notre état de réprobation afin de nous faire, en Lui, vivants pour Dieu (Rom., VI, 3-11). Il est mort pour rassembler en un tous les enfants dispersés (Jo., XI, 51-52). Pour les rassembler en une même participation à sa communion avec le Père (XVII, 22-23).

Le Christ en agonie, broyé pour les péchés de tous, le Christ portant sur la Croix la condamnation de tous, est le Christ historique, Lien de ce rassemblement de tous les hommes en un même accès filial au Père (Eph., II, 1-22). La grâce recouvrée par l'économie rédemptrice est la même grâce perdue par la chute: grâce d'une vie de solidarité dans le Christ (20). Saint Paul atteste cette solidarité avec Adam dans la chute et la mort, en référence à notre solidarité avec le Christ

dre, en tout premier lieu que ce fut la charité parfaite que la plénitude de grâce mettait en son âme, et qui entraînait l'épanouissement de toutes les autres vertus, notamment la vertu de religion dont tout sacrifice authentique doit être l'acte » (P. G. DE BROGLIE, cité par l'Abbé R. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise, le Sacerdoce*, t. II, p. 180, Paris, 1953).

(20) « La solidarité chrétienne qui unit tous les membres de l'humanité dans le péché et dans ses conséquences est comme une inversion de l'unité spirituelle à laquelle ils sont appelés dans le Christ » (*Notes doctrinales de la Semaine Religieuse de Lyon*). « En effet, il n'y a pas de solidarité dans le mal. La solidarité première est dans le bien, et c'est notre rattachement au Christ, notre unité dans le Christ, notre Vie surnaturelle. Nous ne tombons dans le mal que par rupture de cette solidarité. Adam l'a rompue, pour nous elle est rompue. La solidarité dans le Christ ne peut être qu'un bien de race » (*Eléments de doctrine spirituelle A.C.J.F.*, 14, rue d'Assas. Fiche 9-10, p. 5).

« La grâce est conférée au Christ comme au principe universel de tous ceux qui doivent la posséder » (S. THOMAS, *S. Th.*, III, q. VII, a. 9. Cf. a. 11). « Seul le Christ peut mériter à d'autres la première grâce » (*Ib.*, I, II, q. CXIV, a. 6, concl.). « Adam avant la chute avait la foi au Christ consommateur de sa gloire » (*Ib.*, II, II, q. II, a. 7).

dans la vie éternelle : Adam était « Figure de Celui qui doit venir, Forma Futuri » (Rom., v, 12-19. Cf. I Cor., xv, 44-50) (21).

Le péché et la mort sont entrés dans le plan de Dieu parce que l'homme a délibérément voulu leur donner place dans le déroulement de sa destinée : « Dieu n'a pas fait la mort et Il n'éprouve pas de joie quand les vivants périssent » (Sap., I, 13 ; II, 23-25 ; Ezé., XVIII, 32). Dieu et le Christ utilisent miséricordieusement la souffrance et la mort pour le rachat de l'homme pécheur et sa réhabilitation dans la grâce et la gloire.

Aux heures les plus dures de sa Passion, l'Homme-Dieu accomplit l'œuvre remise entre ses mains par le Père : nous donner la vie éternelle qui est connaître Dieu dans l'adoration et l'amour. La Passion libère l'homme captif de sa propre corruption en lui révélant l'amour dont Dieu l'aime et en lui apportant le surcroît de grâce qui le régénère dans l'amour pénitent. Le Christ Rédempteur réenseigne aux hommes pécheurs la loi d'amour de sa communauté de Gloire et de Béatitude avec le Père. Eux-mêmes unis avec Lui comme les membres au Chef, doivent la vivre, comme Lui l'a vécue, immergé dans la souffrance, en toute adoration, remise de soi inconditionnée à la conduite du Père.

Notre Rédemption est notre vie de membres du Christ que le baptême et l'Eucharistie incorporent à l'Eglise, Plénitude et Corps mystique du Christ (22).

Le Sacrifice eucharistique, sacrifice de louange, sacrement d'unité du Corps mystique, est inséparablement le « Mémorial de la Passion », le sacrifice de « l'Alliance » scellée dans l'effusion du sang du Christ (Mat., XXVI, 27-28). A la Cène, l'acte même qui opérait le don du Christ à l'Eglise comme médiateur d'union et de réconciliation, englobait la douloureuse rançon fixée pour le péché à cette union du Fils de Dieu et de la descendance d'Adam en un seul Christ total. Dès cet instant, l'amour obéissant du Christ, en sa plus haute expression sur la Croix, intervenait méritoirement pour la « rémission des péchés ».

(21) « L'unité surnaturelle des hommes dans le Christ suppose l'unité naturelle de la race humaine ; mais l'unité selon la nature n'est que préparation et support de l'unité selon la grâce. Le monde est pour l'humanité. Mais l'humanité est pour l'Eglise. C'est l'Eglise qu'éternellement Dieu veut et contemple dans son Verbe. L'objet adéquat qui décide l'Incarnation c'est l'Eglise... Dans la pensée divine, le Christ est indivisiblement l'Unique et le Premier-né, *Unigenitus* et *Primogenitus*, le Fils éternellement engendré et l'idée en laquelle Dieu voit et aime le monde et l'Eglise, le monde pour l'Eglise » (*Eléments de doctrine spirituelle*, Fiche 81, p. 1).

(22) « Dieu a vraiment fait miséricorde à la terre. Les données positives de la Révélation sont claires : nous aurons part à l'héritage du Christ, nous sommes ses frères par adoption, nous ne faisons tous qu'un dans le Christ, nous sommes le Christ total » (P. DIDIER DE CRE, O.F.M.Cap., *Notre-Dame de la Trinité, Méditations théologiques*, Blois, 1957, p. 205).

Cet héroïsme du dévouement de l'Homme-Dieu est annoncé au Livre d'Isaïe par la figure de l'agneau qui se laisse maltraiter, immoler (LIII, 7). L'immolation du Christ, ainsi annoncée, prend toute sa signification dans la figure de l'Agneau pascal. Agneau immolé non pas en holocauste, mais bien plutôt pour servir de mets à un repas sacrificiel, repas d'action de grâce, de renouvellement de l'appartenance du peuple hébreu à Yahweh. Et inséparablement son sang, marquant le linteau des portes des familles israëlites, les préserve de la mort qui frappe les premiers-nés de l'Egypte (Ex., XII, 1-27).

Dans l'Apocalypse, les deux idées de rachat et de communion à la vie divine sont semblablement placées sous le signe de l'Agneau « comme égorgé ». Et cette précision touchant le mode d'occision semble rappeler implicitement la prescription donnée pour l'immolation de l'Agneau pascal: « Vous ne briserez aucun de ses os » (Ex., XII, 46 ; Nombres, IX, 12). Saint Jean a vu monter vers l'Agneau égorgé l'action de grâce des rachetés « de toute tribu, de toute langue, de toute race, de toute nation » (Apoc., V, 7). L'Agneau lui apparaît comme l'Epoux de l'Eglise (XIX, 6-9 et XXI, 9-10). L'Agneau est glorifié sur un même trône avec Dieu, d'où jaillit « l'eau de la Vie » XXII, 1).

Dès le début du quatrième Evangile, le disciple bien-aimé nous transmet le témoignage de Jean le Baptiste annonçant: « L'Agneau de Dieu qui va enlever le péché du monde » (I, 29) ; « Celui qui baptise dans l'Esprit-Saint » (I, 33) A la fin de son Evangile, après l'exposé théologique de l'union des hommes avec Dieu-Trinité par l'Incarnation et l'Eucharistie « Pain de Vie », saint Jean dévoile la pensée sous-jacente: son récit de la crucifixion réfère explicitement la mort du Christ à l'immolation de l'Agneau pascal (XIX, 36).

Le mystère de la Pâque est l'accomplissement définitif et glorieux de notre adoption en Jésus-Christ, la consommation de l'union pleine et entière préfigurée aux noces de Cana.

A la Cène et sur la Croix, le Christ accomplit un seul et même commandement du Père: « donner la vie » en se donnant Lui-même (Jo., XVII, 2 et 22-26). A la Cène et sur la Croix, l'unité du sacrifice du Christ est le seul et même don de Lui-même à son Père et aux hommes comme Médiateur d'union (23).

Cette indivisible continuité du don du Christ envoyé par le Père comme source de vie divine et agent de propitiation pour le péché (I Jo., VI, 9-10) imprime sa marque sur toute la présente économie

(23) Le Christ « est Médiateur parce qu'Il nous a montré associées dans l'unité de sa Personne deux choses naturellement séparées par un intervalle immense, la nature divine et la nature humaine, et parce qu'Il nous unit par Lui-même à notre Dieu et Père » (S. CYRILLE D'ALEX., *Dialog. de Trinit.*, 1; P.G. LXXV, 693).

du Salut. Le Christ qui nous « donne la vie », est le Christ « qui a souffert sous Ponce Pilate, est mort et ressuscité ». Saint Paul nous dit ne plus savoir autre chose que Jésus-Christ « mis en Croix » (I Cor., II, 2). L'effusion du sang du Christ a été la rançon de toutes grâces octroyées par la présente économie du Corps mystique.

De cette économie rédemptrice unique la Vierge Immaculée n'est pas exceptée.

Mère de Dieu et coopératrice de la Sainte Trinité dans le premier accueil du Christ, au nom de l'humanité entière, Marie ne souffre aucun détriment de la prévarication d'Adam, ni souillure, ni blessure. Cependant, si éminente que soit sa prédestination à la Maternité divine, si élevée au-dessus de toute autre que soit sa fonction de Mère de Dieu et de Médiatrice universelle entre le monde et le Christ, la sanctification de la Vierge Immaculée demeure aussi d'ordre communautaire, elle est en étroite solidarité avec la grande famille des hommes.

Le Corps de l'Eglise dont la Très Sainte Vierge est le membre le plus actif, est un organisme vivant, lié en toutes ses opérations dans une union vitale au Christ-Chef (Eph., IV, 16; Col., II, 19). Par la seule et unique oblation de la Cène et de la Croix, qui nous englobait tous en Lui, Marie et nous, le Christ a haussé Marie et nous jusqu'à sa communion filiale à la vie trinitaire (24) (Hebr., X, 14; Jo., XVII). Dans l'économie présente de chute consommée, l'immolation du Calvaire acceptée par le Christ, dès son entrée dans le monde, fait partie intégrante de son œuvre de Salut. Sa Passion sanglante est la rançon fixée, par et pour le péché, à son Règne eucharistique sur tous ceux à qui le Père l'a envoyé donner la vie éternelle, sur sa Mère Immaculée Elle-même.

Dans l'ordre concret, historique, c'est donc en prévision de la totale donation du Christ Jésus à l'Eglise, comme Lien d'union à la Sainte Trinité, inséparable de l'immolation de la Croix, que la Très Sainte Vierge a reçu la plénitude de la grâce dès sa conception immaculée; c'est-à-dire en prévision de l'unique Sacrifice de la Cène et du Calvaire.

Avec nous tous, la Vierge Immaculée peut chanter son action de grâce au Christ crucifié, faire sien le cri de reconnaissance de saint Paul: « Le Christ m'a aimé et Il s'est livré Lui-même pour moi » (Gal., II, 20).

Marie n'a pas connu nos blessures et nos défaillances. Elle a vécu beaucoup mieux que nous les abnégations, les immolations de l'économie de rédemption. Sa sainteté, son inviolable appartenance à Dieu

(24) « L'Oblation Eucharistique unit... le Corps mystique dans le culte envers la Trinité et réalise ainsi l'unité dynamique ou d'action de l'Eglise » (P. EPHREM LONGPRE, *Op. cit.*, p. 193).

et au Christ, l'engageaient à fond dans l'accomplissement de la destinée du monde par l'œuvre de salut de son Fils. Elle a coopéré à cette œuvre en toute sa dimension historique. Aux côtés du Christ, qui ne compte avec aucune souffrance, aucune ignominie pour conduire les hommes à la gloire, Marie ne compte avec aucun renoncement, aucun dépouillement pour seconder l'initiative expiatrice et régénératrice de son Fils.

Parfait modèle de tous ceux qui unissent leur expiation propre à la satisfaction surabondante du Chef divin, la Très Sainte Vierge est cependant associée à l'expiation du Calvaire selon un mode tout spécial. Elle acquitte la rançon personnelle de la Maternité spirituelle à l'égard de tous les prédestinés, acceptée à l'Annonciation.

Sur la Croix comme au Cénacle, l'Homme-Dieu consomme l'œuvre de vie éternelle assumée, dès son entrée dans le monde, par amour pour son Père, pour obéir au commandement de son Père, et tout ensemble par amour pour sa Mère, pour exaucer la prière de sa Mère. Marie est associée au Sacrifice rédempteur par le retentissement de son « Fiat » d'offrande, jamais interrompu, qui monte tout vibrant d'amour et de supplication, vers son Fils cloué à la Croix (25).

Sur le Golgotha, la coopération de la divine Mère à la destinée du genre humain s'élevait à sa plus haute forme de dévouement et d'abnégation. Elle souffrait atrocement du crime accompli sous ses yeux. Sa foi en discernait le caractère de déicide qui emplissait son âme d'épouvante. Tout son être se brisait dans le martyre contre nature d'une mère qui voit son fils dans les affres de la mort.

La médiation privilégiée, dont le *Magnificat* chante l'exaltation, ajoutait encore à ses douleurs. De même que le Christ portait devant son Père la responsabilité des péchés de tous les hommes, ainsi Marie, Médiatrice entre le Christ et les hommes, a dû sentir lourdement peser sur son Cœur maternel et immaculé les incompréhensions, les ingratitudes, les révoltes de ceux qu'Elle désirait si ardemment unir à leur Chef et Sauveur. Toutes les alliances des hommes pécheurs avec l'Enfer, dans le passé, le présent, un avenir douloureuement prévu, lui transperçaient l'âme du glaive acéré prédit par le vieillard Siméon.

Par la présence de Marie au Calvaire, l'Eglise communiait au Sacrifice rédempteur, de même que, par la présence de Marie au Cénacle, l'Eglise avait communié au Sacrifice de louange et d'adoration, institué le soir du Jeudi-Saint.

Au pied de la Croix, la divine Mère n'ajoutait pas aux mérites surabondants de la satisfaction de son Fils. Elle en recevait, la première, le jaillissement de grâces de transformation en Jésus-Christ

(25) « Elle est corédemptrice.... parce que dans le *Fiat* qui la faisait Mère, Elle avait pris la responsabilité de l'œuvre rédemptrice » (P. DIDIER DE CRE, *Op. cit.*, p 110).

crucifié qui accomplit victorieusement l'éternel dessein de l'adoption divine dans l'humanité pécheresse, déchue, blessée, tentée.

Par cette intense communion à l'héroïque dévouement du Christ, la Vierge entrait méritoirement dans la fonction de Mère douloureuse de l'humanité rachetée.

La tradition franciscaine proclame cette hauteur de participation de Marie à la Rédemption.

Pour saint Bonaventure et les disciples dont les écrits lui sont parfois attribués, Marie sur le Calvaire coopère à notre salut en nous donnant son Fils en totale communion de vouloir avec Dieu le Père. « De telle sorte que la Mère fut en tout conforme au Père ». A cette hauteur de communion, l'âme de Marie a vécu un mystère de douleurs et de joies tout ensemble; « douleurs suprêmes à cause des souffrances et de la mort de Jésus; joies souveraines de la Mère qui voit son Fils sauver le monde entier par une telle preuve d'amour ».

« Dieu a voulu être aidé » par Marie en cette œuvre de suprême miséricorde qu'est notre Rédemption: Ayant librement consenti à la maternité du Rédempteur, Elle a mérité dans une certaine mesure l'Incarnation, surtout à l'Annonciation et le salut de tous les rachetés, surtout au Calvaire. Elle a vraiment participé à l'œuvre du Rédempteur. Tous les saints, qui forment au ciel sa couronne, reconnaissent qu'après Dieu et le Christ c'est à Elle qu'ils doivent leur salut » (25 bis).

IV

PRESENCE MARIALE A LA MESSE

Le sacrifice de la Cène, de la Croix, de la Messe, est un même et unique sacrifice: le sacrifice de la nouvelle et éternelle alliance.

Dans la continuité de l'histoire du salut, l'alliance apparaît comme la grande intention divine. Annoncée, ébauchée en étapes successives, elle s'accomplit à l'heure de la plénitude des temps par l'Eucharistie, sacrifice et sacrement des épousailles de l'Eglise et de la divinité du Fils de Dieu (26).

La Messe, sacrifice de la nouvelle et éternelle alliance, présente un aspect complexe. Prolongement de la Cène et de la Croix, elle perpétue à tout instant l'offrande du Christ dans l'acte d'adoration et de réparation qui fait monter vers la Trinité son amour filial et sa louange divine. Elle est inséparablement le sacrifice de l'Eglise, pléni-

(25 bis) Maria II, p. 789-791.

(26) « Le centre de perspective selon lequel s'ordonne toute l'histoire humaine, ce sont les épousailles de l'humanité avec le Christ » (Abbé L. LOCHET, *Fils de l'Eglise*, Paris, 1959, p. 120).

tude du Christ, vivant avec le Christ l'offrande de l'amour et de la louange du Christ, exprimés en son oblation de la Cène et de la Croix. La Messe demeure le sacrifice parfait auquel s'associe, au ciel, la louange de la Très Sainte Vierge, et des multitudes angéliques qui adorent et révèrent la Majesté divine dans des transports de joie (27).

Ces deux notes de la Messe, sacrifice du Christ et sacrifice de l'Eglise, vitalement associée à la louange du Christ, s'intègrent à l'éternel desssein de Dieu qui exige notre libre réponse d'amour. En sorte qu'il ne semble pas possible de les dissocier dans l'ordre historique réel du salut. Le lien qui les unit intéresse trop directement l'intelligence de la place de la Très Saint Vierge au sacrifice eucharistique pour que nous ne nous arrêtions pas à le considérer.

Le terme même de sacrifice de l'Alliance fait saillir la part intégrante de l'engagement demandé à l'homme tout au long de l'Ancien Testament; dès les premières ébauches de l'Alliance, la donation de l'homme et de ses libres activités est signifiée par une offrande matérielle que Dieu veut bien accepter et agréer après l'avoir sanctifiée. Dans le récit du chapitre XV de la Genèse, Abraham dispose les corps des animaux en offrande et à la nuit tombée, le passage d'un four fumant et d'une torche de feu signifie l'acceptation divine (17-18. Cf. Juges, VI, 19-21; II Chr., VII, 1-2; I Reg., XVIII, 18). Image de la consommation divine qui introduit l'homme dans la vision béatifique de Dieu.

Le sacrifice proclame l'entière sujétion de la création à l'égard du Créateur, et, rendu agréable au Seigneur, il noue des liens d'amour entre Dieu et l'homme. Selon son sens étymologique, *sacrum facere*, le sacrifice hausse l'homme au plan du divin. Dès avant l'Incarnation il vise à l'union de l'homme avec Dieu.

Telle qu'elle est prescrite dans la première Alliance, l'offrande du sacrifice apparaît comme le devoir fondamental de la créature tout en s'avérant une fonction qui la dépasse, une fonction qui requiert un mandat divin. Le rejet de Saül pour s'être substitué à Samuel dans l'offrande du sacrifice est probant (I Sam., XIII, 8-14).

Avant l'Incarnation, le sacerdoce n'était qu'un effort dans le désir, l'attente, l'impuissance avouée de réaliser le culte parfait qui doit relier l'homme à Dieu (Hebr., VII, 18; IX, 8-10). Et cependant, l'offrande du sacrifice est une fonction sacrée qui annonce le sacerdoce souverain de l'Homme-Dieu (Hebr., V, 1-6). Déjà le sacrifice annonce et préfigure le mutuel et réciproque engagement de Dieu et de l'homme que scelle irrévocablement le sacrifice eucharistique.

(27) Toutes les liturgies et homélies de saint Jean-Chrysostome et les écrits de Théodore de Mopsueste « n'attestent pas seulement, écrit le Père Daniélou, la présence des anges au Sacrifice Eucharistique, mais encore leur participation directe à son offrande » (Cité par le P. EPHREM LONGPRE, *Loc. cit.*, p. 193).

Melchisédech, sacrificateur pacifique, préfigure par une seule oblation de pain et de vin le sacrifice du Christ (Gen., XIV, 18). Ainsi est mise en pleine lumière la place fondementale, première, de l'adoration, consécration de la vie créée à la louange du Dieu Créateur (28). L'Epître aux Hébreux affirme la supériorité du sacerdoce de Melchisédech, image du sacerdoce du Christ, vis-à-vis du sacerdoce lévitique (VIII, 1-9). Et l'une de ses idées maîtresses est le lien immédiat du sacerdoce et de l'appartenance filiale du Christ Jésus à Dieu Créateur et Père.

Le sacrifice du Christ Jésus se différencie des sacrifices de l'ancienne loi, tant par sa portée que par sa raison profonde. Le Fils en qui tout a été créé, en qui tout subsiste, représente toute la création devant l'amour du Père, pour la mener à sa fin suprême qui est l'union à la divinité (Col., I, 15-20). Il accomplit la pensée du Père sur la création et le dessein éternel de sa gloire en constituant l'Eglise, nouveau peuple de Dieu, en sa Personne même par le sacrifice eucharistique, sacrement de l'unité de son Corps mystique (Eph., I, 3-10 ; II, 10 et 18-22 ; I Cor., X, 16-17). Pour accomplir ce vouloir du Père, il se fait obéissant jusqu'à la mort de la Croix (Phil., II, 4-11 ; Eph., I, 20-23).

L'Epître aux Hébreux s'attache à placer dans la perspective sacrificielle de l'Ancien Testament, la doctrine paulinienne de notre incorporation au Christ unique « accès auprès du Père » et « espérance de la Gloire » (Cf. Eph., II, 18-22 avec Hebr., VIII et IX, 1-23 ; Col., I, 27 avec Hebr., III, 6 et VI, 19). La fonction par excellence du Christ, souverain Prêtre par sa Filiation divine, est l'offrande du sacrifice qui va pour toujours amener les relations des hommes avec Dieu à leur pleine perfection ; perfection des fils héritiers de Dieu (Hebr., VII, 11-28 et IX- 15 ; Rom., VIII, 14-17 ; Gal., IV, 4-7).

Le Nouveau Testament nous a dévoilé le paradoxe d'un Dieu fait homme, d'un Dieu adorateur qui a voulu vivre sa béatitude filiale dans la condition de la créature, qui a voulu connaître de l'extérieur, pour ainsi dire, la débordante libéralité de Dieu Père, et trouver sa joie et sa gloire à en servir le dessein d'amour.

Dans sa nature increéée, le Verbe est la connaissance parfaite du Père, sa louange vivante. Le Verbe éternel n'adore pas dans l'action de grâce éperdue de celui qui a tout reçu jusqu'au sommet de la gloire de la Filiation divine (Jo., XVII, 7). Mais dans le mystère de l'Incarnation, en tout son comportement parmi les hommes, le Christ Jésus a été le « Pauvre » totalement livré à la conduite du Père, à la gra-

(28) Saint Thomas a défini l'essence du sacrifice comme une oblation que l'homme est tenu de faire à Dieu « en signe de l'honneur et de la soumission qui lui sont dus... l'âme s'offre à Dieu en sacrifice comme au principe de sa création et comme à sa fin dernière de béatification » (S. th. II, II, q. LXXXV, a. 1 et ad. 2).

tuité de son amour. Il a témoigné ainsi aux hommes que sa Filiation divine, son entière communion avec le Père, est toute sa richesse, sa gloire, sa béatitude que nul ne peut Lui ravir (Jo., x, 29).

Dans l'expérience de la condition de créature et au spectacle des douloureuses déficiences que le péché a fait apparaître chez l'homme, l'adoration, l'action de grâce du Christ s'intensifiaient encore, jusque dans l'immolation sanglante, achèvement dernier de son sacrifice, dans la dépossession totale de tout ce qui n'est pas sa Filiation divine. Sur la Croix, apparaît plus vivement la vraie dimension du paradoxe de l'Incarnation (Hebr., v, 7-9). Elle est exprimée en ces deux cris que nous transmettent les Evangiles. Cri d'angoisse devant l'abîme que les ruptures opérées par le péché ont creusé entre l'homme et Dieu : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (xxvii, 46). Cri de confiance triomphante du Fils sûr de l'inamissible relation qui le fait un avec son Père divin et qui sera glorieusement manifestée par sa Résurrection et son Ascension : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Luc, xxiii, 46).

Ce paradoxe est là tout entier à la Messe offerte à la Sainte Trinité en mémoire « de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

Le pouvoir d'opérer le rite consécratoire met l'Eglise en possession de « l'Oblation unique » qui a conduit à la perfection les relations des hommes avec Dieu (Hebr., x, 10 et 14). Oblation unique parce qu'elle est l'expression adéquate et définitive des sentiments d'adoration, de gratitude, de dévouement sans mesure du cœur sacerdotal de l'Homme-Dieu. Oblation unique par la plénitude de fruits de vie et de salut qui atteint tous les êtres à tous les moments de la durée, en tous les lieux de l'espace. Oblation unique dominant l'histoire, dominant le temps à la manière du Christ, le même hier, aujourd'hui et pour l'éternité, à la manière de Dieu qui nous fait entrer par son Fils dans l'éternel présent de sa vie bienheureuse.

Le sacrifice du Christ opère le rassemblement de tous les hommes dans la louange béatifique du Père, qui est le salut entrevu dès la première Alliance (Ps. cvi, 47 ; Is., xi, 12 ; Ez., xxxiv, 12). Le Christ est le lien de ce rassemblement, en se faisant un avec les hommes dans l'unité d'un seul Christ total, dont sa Personne divine fonde la relation filiale au Père (Gal., iii, 29). Il est lui-même à la source du libre engagement qui nous fait entrer concrètement dans l'unité de l'Eglise. C'est l'Esprit du Christ animant le Corps tout entier, Chef et membres, qui nous fait crier avec Lui : « Abba, Père » (Eph., iv, 4-6 ; Rom., viii, 9-10 et 15 ; Gal., iv, 6) (29).

(29) « Fiunt corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi » (S. AUG., *Tract. in Joan.* 26)

« L'Eglise ne doit recevoir force et vie que de sa tête, si bien que tous ses

Dans le Christ nous avons été élus dès avant la constitution du monde pour vivre notre vie de fils de Dieu dans la charité (Eph., I, 3-6). En s'ouvrant à son influx vivifiant de Chef de l'Eglise, le Corps tout entier s'édifie dans la charité (VI, 16. Cf. II, 22). Par avance le peuple élu vivait déjà de cette économie de grâce (I Cor., X, 3-4). Toute la préparation messianique est orientée vers la Messe, sacrifice parfait qui associe l'humanité entière à la louange filiale du Christ Jésus et à la gloire que le Père Lui a donnée: gloire que son identification avec nous dans une semblable épreuve terrestre nous a mérité de partager avec Lui.

Dans le passage de la première alliance à l'alliance nouvelle et éternelle, le sacrifice du Christ se substitue, par un don totalement gratuit, le don d'en-Haut, à des sacrifices figuratifs. Mais l'effort d'engagement humain, dans la foi au Messie promis, que l'économie première avait pour mission de susciter, se poursuit sans coupure. Il s'insère dans l'alliance parfaite scellée par le Fils de Dieu à la Cène et au Calvaire. Par son sacerdoce souverain l'Homme-Dieu a accueilli et achevé sur un plan supérieur l'effort de réponse humaine jusqu'alors centré sur sa venue.

L'œuvre du salut a été précédée par des siècles d'aspiration priante, par la laborieuse préparation du peuple élu (Michée, IV, 10-13 et V, 1-3). D'une manière plus immédiate le dessein de Dieu a lié la venue du Christ, souverain prêtre, à la Maternité divine de Marie, terme ultime et couronnement de la préparation messianique.

De l'avènement du Messie, la Vierge Marie attendait pour son peuple et les nations, le renouvellement des valeurs spirituelles que chantera le *Magnificat.* Elle voyait sa vie entière s'épanouir dans le total sacrifice d'elle-même au service de la gloire de Yahweh. Spontanément, elle percevait le rôle premier du sacrifice-oblation, don librement consenti, exhaussement de la vie créée au plan du divin. Marie savait la place inéluctable de l'expiation dans les relations de l'humanité pécheresse avec Dieu. Mais elle savait aussi que, seule l'expiation inspirée par l'amour est agréée par le Seigneur.

Eclairée par sa vie d'adoration en esprit et en vérité, Marie appelait de tous ses vœux « l'oblation pure » dont le Messie était annoncé comme devant être le prêtre intègre et parfait (Mal., III, 1-4). Le surcroît de grâce de sa maternité divine n'implique-t-il pas une nouvelle effusion de lumière sur la communion du Fils avec le Père et leur mutuelle relation ? Depuis qu'Elle est devenue Mère de Dieu et Mère

membres, les justes, unis et liés les uns aux autres dans le Christ leur Chef, sont nourris de l'Esprit et de l'amour du Christ par ce sacrement d'unité et de paix » (S. BONAVENTURE, *Traité de préparation à la Messe, Œuvres spirituelles de saint Bonaventure, Le Christ Jésus*, traduction du P. Jean de Dieu, 1932, p. 267).

des hommes le Cœur de Marie a été ouvert à l'ardeur d'amour pour le Père, qui a possédé l'Homme-Dieu à l'instant même de son entrée dans le monde. La Vierge Immaculée a été pour le Fils de Dieu comme une aide semblable à lui-même par l'intensité, la qualité de son engagement sacrificiel entendu dans le sens de réponse totale au vouloir d'amour de Yahweh.

La vision béatifique faisait que le Christ Jésus jouissait de la gloire de sa filiation divine. L'adoration, la foi, l'amour de sa Mère lui transmettaient l'appel de l'humanité, le cri de son indigence et l'immense espoir qui la tendait vers Dieu, source de vie et de bonheur. Par l'humilité, l'intense supplication qui imprégnaient le *Fiat* de la Vierge Immaculée,tous les désirs inspirés par l'Esprit-Saint aux Prophètes et aux Justes pendant la période de l'attente ont sollicité le Christ d'accomplir son œuvre de Prêtre et de Roi.

Dès son Incarnation, l'Homme-Dieu a accepté sa mission de « partage » avec tous ceux qui sont créés pour une même fin d'adoration béatifique (Jo., XVII, 1-2). Le psaume XL (6-9) et l'Epître aux Hébreux (X, 5-7) attestent son immédiate adhésion à toute la dimension de son sacerdoce souverain. Le texte de l'Epître aux Hébreux présente une légère variante : « Tu m'as formé un corps » (v. 5). C'est une précision ajoutée après l'événement, à la vision prophétique du psalmiste. D'après le contexte, elle vise l'oblation que le Christ fera de son corps à la Cène et au Calvaire (v. 10). Mais, selon l'idée maîtresse de l'Epître, cette oblation doit sa valeur au sacerdoce unique du Christ Fils de Dieu et tout à la fois « grand-prêtre pris d'entre les hommes (V, 1).

Dans le concret de l'histoire, le Fils de Dieu est entré dans sa destinée humaine comme fils de Marie. Il a pleinemnt accepté de s'insérer, par la maternité de Marie, dans la race d'Adam pécheur et de prendre en charge l'humanité coupable et déchue, Il a pleinement accepté de la renouveler à son image en l'associant à sa consécration à la gloire du Père.

Au temps de Noël, l'Eglise chante: « l'admirable échange » entre Dieu et l'homme opéré par l'Incarnation. A deux reprises au cours de l'année, la liturgie de la Messe emploie le même terme (30). Par l'acceptation de la maternité messianique, Marie offrait l'humanité entière aux exigences divinisantes de la venue du Christ consommateur de l'Alliance. A la Messe le Christ renouvelle le don transformant des richesses de sa Filiation divine et de son expiation de la Croix, Il nous demande l'apport de nos offrandes, souffrances et joies, labeurs de la vie de chaque jour, don de nous-mêmes, pour les associer à l'hommage de son amour filial.

(30) Quatrième dimanche après Pâques et dix-huitième après la Pentecôte (Secrète).

Depuis le premier instant de l'Incarnation, en toute son activité sacerdotale, le Christ représente l'humanité devant le Père, à un double titre. A son titre d'Homme-Dieu pour qui tout a été fait, *Alpha et Omega, commencement et fin* (Apoc., XXI, 6). Et à son titre de Chef et Epoux de l'Eglise, en vertu du partage total, de la mise en commun qui est la loi de l'amour nuptial.

La Messe, sacrifice du Christ, est en même temps le sacrifice de l'humanité qu'il s'est unie à lui comme l'épouse avec l'époux. Dans le Corps mystique, le Christ, Chef de l'Eglise, est à ses membres comme Celui qui possède et communique les biens divins à ceux qui les reçoivent avec amour.

Dans le déroulement du plan du salut, le rôle de Marie annoncé par la figure de la « Fille de Sion, Epouse mystique de Yahweh », garde à la Messe la même efficacité d'intercession et d'accueil qui lui est unanimement reconnue à l'Annonciation.

La Messe est le renouvellement du mystère du salut en toute sa dimension. Renouvellement du don du Christ en sacrifice d'adoration et d'expiation pour le péché. Inséparablement renouvellement de la réponse d'amour que l'initiative du Christ crée dans le cœur de l'homme, soutient et achève jusqu'à l'accomplissement plénier du dessein d'amour de Dieu Trinité (Jo., XV, 8; Is., LV, 10-11). La Messe, re-présentation du mystère du Christ, est aussi re-présentation du mystère de la Vierge immédiatement associée à son œuvre de vie et de régénération de l'humanité pécheresse.

Dans les sentiments de prière, d'adoration qui l'imprègnent l'offrande de l'Eglise à l'Offertoire rejoint l'offrande de la Vierge. Elle a une semblable dimension universelle. Marie avait conscience de sa responsabilité dans la vocation d'Israël, peuple élu pour porter le salut jusqu'aux confins de la terre. L'Eglise sait qu'elle a la mission de rassembler tous les hommes dans la louange de Dieu par le Christ. Elle offre son sacrifice « pour le salut du monde entier ».

Avant la Consécration, le prêtre appuie sa prière et recommande son offrande en invoquant la communion, les mérites et les prières de ceux qui nous ont précédés dans la béatitude : « d'abord de la glorieuse Marie toujours Vierge, Mère de Notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ », des bienheureux Apôtres et des martyrs.

Après la Consécration, l'offrande du « peuple saint », prêtres et fidèles associés, est l'offrande de l'Eglise tout entière en solidarité avec Marie et les autres membres du Corps mystique qui triomphent Là-Haut avec le Christ glorifié à la droite du Père. Ainsi par l'incessante célébration de la Messe se consomme à tout instant la société sainte de Dieu et des hommes, la société sainte des hommes communiant en un même élan d'amour à la charité infinie. La Messe comble toutes les aspirations d'Israël à l'union nuptiale avec Dieu.

Dans cette consommation de l'union des hommes avec Dieu et de la communauté humaine elle-même, la communion sacramentelle a un rôle intégrant. Elle est partie intrinsèque du repas sacrificiel qu'est la Messe, annoncée par le repas pascal (31). Elle exprime la solidarité vitale des membres avec leur Chef divin dans l'offrande de son adoration et de sa réparation filiales.

Les premières communautés chrétiennes se présentent comme des communautés eucharistiques rassemblées pour prier et participer ensemble « à la fraction du pain » (Act., II, 42). Cette expression, la « fraction du pain », met en relief « la communion au Corps du Christ » (Act. II, 42 ; XX, 7, 11 ; XXVII, 35 ; I Cor., X, 16). Et la communion au Corps du Christ, chez saint Paul, est inséparablement le lien entre les membres du Corps mystique : « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes à plusieurs un seul corps, car nous participons à un même pain » (*Ib.*, 17).

A la célébration du mystère eucharistique, tous les membres de l'Eglise glorifient Dieu d'un même cœur et d'une même bouche, participent à un même culte intérieur et social tout ensemble. (Rom., XV, 6). Avant l'Incarnation, chez le peuple juif l'unité de culte et de sacrifice était le soutien de l'unité nationale. Après l'Incarnation, une même foi, un même baptême, la participation à un même sacrifice opèrent l'unité du nouveau peuple de Dieu en une société visible organisée, hiérarchisée, l'Eglise. L'Eglise, le Corps aux multiples membres, aux multiples fonctions, unifiée en son obéissance communautaire et vitale à l'action du Christ, sous la conduite du corps apostolique et l'autorité suprême de Pierre, « sacrement de l'unité ecclésiastique » (Mat., XXVIII, 19-20 ; XVI, 18).

Principe d'unité de l'organisme vivant de l'Eglise, l'Eucharistie est de même principe de son unité de vie surnaturelle.

Le don du Christ à la Cène, sur la Croix, en toute consécration de l'Hostie, demeure un et simple dans la plénitude qui nous remplit tous. La réponse de l'Eglise demeure elle aussi une et simple en la multiplicité de ceux qu'elle y associe. « La sainte Table, a dit saint Pie X, est la racine de l'unité catholique » (32).

(31) « Tous les catholiques reconnaissent que la communion des fidèles n'est pas nécessaire au sacrifice. Il en est autrement de la communion du prêtre. elle doit absolument avoir lieu, non seulement en vertu des préceptes ecclésiastiques, mais de droit divin. Bien qu'elle n'appartienne pas à l'essence du sacrifice, elle est indispensable cependant à son intégrité ; il atteint par là son but comme oblation destinée à être mangée et trouve ainsi, en un sens, son complément et sa perfection » (Dr N. GIRH, *Op. cit.*, p. 122 et note 3). Cf. *Et. Fr.*, juillet 1961, p. 27-28.

(32) Cité par le P. M. de la Taille, S.J., *Eucharistia*, Paris 1935, p. 194. « Rien ne peut enflammer de dilection mutuelle et unir plus étroitement les membres que l'unité du Chef, duquel par une force d'amour diffusive, unitive, trans-

Dans cette adhésion communautaire de l'Eglise à sa communion de vie avec le Fils et le Père, la Vierge Immaculée n'a-t-elle pas sa part, de même qu'à l'offrande avant et après la Consécration ? Dans la continuité de l'unique sacrifice de la Cène, de la Croix, de la Messe, elle pose, à son rang supérieur de premier membre du Corps mystique, la réponse qui scelle toujours actuellement l'union des membres avec leur Chef divin en une même appartenance à la gloire du Père.

Dans les trois parties de la Messe que la communauté chrétienne est habilitée à concélébrer avec le prêtre, ministre du sacrifice, Marie nous précède et nous dépasse tous. Dès l'Annonciation, à la Cène, au pied de la Croix, elle a opéré, en toute science et liberté, le retour d'amour, d'adoration de la vie créée au Fils de Dieu pour qu'il la consacre de l'intérieur à la gloire du Dieu Créateur et Père. A la Messe, à l'offrande avant et après la Consécration, et à la Communion, la Très Sainte Vierge agit avec nous par la vertu de son consentement initial universel, son consentement d'Epouse aux noces de l'humanité entière avec le Christ Verbe de Vie et Agneau immolé (33).

Chaque fois que nous nous efforçons de nous unir au Seigneur, par la foi, la charité, le recueillement, chaque fois que nous l'adorons exposé dans l'ostensoir ou caché dans le tabernacle, nous le joignons dans l'acte qui, sur quelque autel de la terre, le donne tout entier à toute l'Eglise dans son sacrifice en médiateur d'union divine et d'expiation, pour chacun de nous, pour chacun de tous nos frères.

En chacune des Messes célébrées à tous moments, le Christ s'offre avec tous les membres de son Corps mystique, et l'Eglise joint à cette oblation celle de « toute la famille chrétienne ». Dans tous les lieux où la Messe est célébrée, l'Eglise est tout entière engagée. Avec le ministre du sacrifice et les assistants, qui participent plus immédiatement à ses fruits, chacun de nous est offert, en même temps qu'il participe à l'acte d'offrir (34). La vie de chacun de nous, la vie de l'Eglise entière est à tout moment comme happée par le tout puissant

formante s'écoule en nous la mutuelle charité » (S. BONAVENTURE, *Bréviloq.*, P. VI, c. IX, n. 3, traduction P. Valentin M. Breton, *S. Bonaventure*, Paris 1943. p. 422).

(33) « Son sacerdoce est dans la ligne du *regale sacerdotium*, mais elle ne le possède pas comme les autres individus. Elle fut le premier Membre du Christ lors de l'Incarnation. Elle était alors tout le Corps mystique. Elle a gardé depuis une valeur universelle. Ainsi possède-t-elle à titre personnel, comme Mère du Christ Dieu, ce sacerdoce universel que les autres chrétiens possèdent selon un mode collectif » (Abbé R. LAURENTIN, *Marie, L'Eglise, le Sacerdoce*, t. I, p. 188).

(34) « Le Sacrifice est offert principalement dans la Personne du Christ. C'est pourquoi l'offrande qui suit la Consécration atteste en quelque sorte que toute l'Eglise consent à l'oblation faite par le Christ et offre avec Lui » (S.R. BELLARMIN, cité *Encyclique Mediator Dei*, 20 novembre 1947, Ed. Bonne Presse, p. 36, Cf. p. 37-39).

élan d'amour qui donne le Fils au Père et le Père au Fils. L'expiation du Calvaire intervenant toujours pour le pardon des péchés, à tous moments l'incessante célébration de la Messe nous projette tous dans l'intimité des communications trinitaires.

A chaque moment toute notre vie est saisie, emportée, transfigurée par le tout puissant mouvement d'amour et d'adoration, d'expiation de la Messe. Devant la richesse de ce don, presque trop grand pour notre infirmité de pécheurs, notre foi est comme effarée. C'est peut-être alors que nous réalisons mieux le dessein de miséricorde divine qui a placé notre vie d'union au Christ, notre active participation à son sacrifice en dépendance de la parfaite et universelle réponse d'amour de la Vierge Immaculée.

Nous ne pouvons, disions-nous, joindre le Christ isolément de l'Oblation eucharistique qui le donne à tout instant à l'Eglise tout entière, en source d'énergies régénératrices et transformantes. De même nous ne pouvons recourir à l'intercession de la Vierge Immaculée, pour nous-mêmes et pour nos frères, sans faire intervenir la valeur méritoire de l'intégrale et parfaite réponse d'amour à la royauté eucharistique du Christ, Chef de l'Eglise, qui est sa fonction propre de Mère de Dieu et de Mère des hommes.

Ainsi l'attitude de confiance, de dépendance totale à l'égard de Marie, si fortement préconisée par saint Louis-Marie Grignion de Montfort, nous acclimate immédiatement dans cette vie pour le Père avec le Christ que le sacrifice eucharistique signifie et opère. Le recours à la valeur universelle de l'intercession de Marie nous fait mieux comprendre combien notre vie d'intimité avec le Christ présent en nous, présent à tous nos frères, en une même donation d'amour, est une richesse possédée par l'Eglise entière.

CONCLUSION

La part de Marie, Associée du Christ Sauveur est liée à l'idée de sa Royauté universelle. Dans l'Encyclique *Ad cœli Reginam* — 11 octobre 1954 — le Pape Pie XII a rappelé le double fondement de cette Royauté de la Vierge : « proclamée Reine non seulement à cause de sa Maternité divine, mais aussi parce que, selon la volonté de Dieu, Elle joua un rôle des plus éminents dans l'œuvre de notre Salut éternel ».

Le Christ est Roi pour donner la vie (Jo., XVII, 2). Marie est Reine pour se dévouer tout entière au service du don de la Vie, accueilli en ses exigences intégrales d'engagement, de transformation, de partage de béatitude avec Dieu : « En Marie, écrit saint Bonaventure, le Seigneur est venu établir sa demeure et le lieu de son

repos pour devenir notre Prince: in ea enim Dominus dedit et requievit ut fieret noster Princeps » (35).

Annoncée par les figures de la « Fille de Sion » et de « l'Arche d'Alliance » (36), la Maternité messianique impliquait une responsabilité royale dans l'accomplissement du plan éternel de l'adoption par l'Incarnation et l'unité surnaturelle d'opération du Corps mystique. La Vierge Immaculée, à l'Annonciation, à la Cène, au pied de la Croix, a reçu le Christ Gloire et Salut d'Israël (Luc, II, 30, 32), en un don le plus haut que nous puissions concevoir: le don de Lui-même dans l'expression de son amour filial pour le Père, concrétisé dans un rite visible, extérieur, social, qui rassemble tout ce qui est au ciel et tout ce qui est sur la terre en une même louange au Dieu-Trinité (37).

L'élection de la Vierge Immaculée à la Maternité messianique en toutes ses responsabilités s'intègre au dessein éternel de Dieu qui veut embrasser de son étreinte d'amour l'Eglise, Chef et membres unis en un même élan filial vers Lui, notre Créateur et Père.

MARIE DE SAINT-DAMIEN.

(35) *Serm. 4 de Annunt.*, n. 1, in Brev. O.F.M.Cap.. *off. B.M.V. Reg. Ordinis Minorum*, 1, 9. Pour la portée donnée par le contexte à cette attestation de saint Bonaventure, et pour la signification du privilège de l'Immaculée Conception dans cette fonction royale de Marie, voir MARIE DE SAINT-DAMIEN, *Le Cœur Immaculée de Marie dans le plan de la Trinité d'après la théologie franciscaine, Etudes Franciscaines*, janvier 1959, p. 157-160.

(36) Supra note 1.

(37) Le Sacrifice Eucharistique est adapté aux exigences de notre double condition de créatures et de pécheurs. Les Anges, créatures comme nous, louent la Majesté divine par Jésus-Christ (Préface). Les écrits des Pères grecs, tout spécialement de saint Jean Chrysostome « n'attestent pas seulement la présence des Anges au Sacrifice Eucharistique, mais encore leur participation directe à son offrande » (P. J. DANIELOU, cité par le P. EPHREM LONGPRE, *Op. cit.*, p. 196). Cette question est connexe à celle de l'intégration des anges à l'Eglise Plénitude et Corps mystique du Christ (Eph., I, 20-23). Le dessein éternel de Dieu est « tout rassembler dans le Christ, ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre, tout en Lui » (*Ib.*, 10). L'Epître aux Colossiens reprendra la même pensée en attestant que ce rassemblement des anges avec les hommes a été scellé dans l'effusion du sang du Christ (I, 20. Cf. II, 10). Par ailleurs l'Epître aux Hébreux précise que le Christ ne vient pas en aide aux anges tombés (II, 14-16). Il semble que le cas des anges est proche de celui de la Vierge Immaculée (Cf. *supra* p. 29): la Passion et la mort du Christ interviennent dans tous les fruits de la grâce de l'économie du Corps mystique comme rançon fixée pour le péché à l'union de l'Homme-Dieu et des fils d'Adam pécheurs, mais le Christ n'assume pas la dette des anges tombés qui ne sont pas représentés en Adam, chef de l'univers sensible en attente du Chef à venir (I Cor., XV, 44-50; Rom., V. 14-18). Les anges, tributaires de l'économie de grâce de l'Incarnation et du Corps mystique, sont ainsi redevables à Marie, Associée du Sauveur, au même titre que les hommes. Elle est, en toute vérité, leur Reine.

DEUX CAPUCINS PEU CONNUS DU NORD DE LA FRANCE

Hommage au R.P. Jean de Dieu.

I

Pierre-Vaast Aernout naquit à Hondschoote, département actuel du Nord, le 11 novembre 1751, de Pierre Aernout, d'Esquelbecq, et de Marie-Jeanne Darras, d'Hondschoote. Il entra dans l'Ordre des Capucins et y prit le nom de François-Xavier (1), il fit profession à Belle le 25 septembre 1775 et reçut à Ypres les ordres mineurs le 22 mars 1776 et les ordres majeurs le samedi avant le dimanche de la Passion : le sous-diaconat en 1776 (23 mars), le diaconat en 1777 (15 mars), la prêtrise en 1778 (4 avril). Il se trouvait au couvent de Belle lors de la suppression des maisons religieuses en France en 1790. Il passa en Belgique, nous le trouvons à Staden en 1793.

Nous avons découvert aux archives de l'Etat à Gand (2), parmi divers papiers de Corneille-François de Nelis (3), évêque d'Anvers, deux lettres adressées à celui-ci en juillet 1794 par un certain capucin du nom de François-Xavier. L'étude de l'écriture montre qu'elle est en plus grand et plus jeune identique à celle de Pierre Aernout, curé de Ghyvelde, de sorte qu'il n'y a aucun doute qu'il s'agit d'un même personnage. Ces lettres sont très curieuses, elles nous font connaître la personnalité et les écrits de leur auteur, écrits aujourd'hui perdus, d'où l'intérêt à publier intégralement le texte de ces deux documents (4).

Déjà en France Aernout s'était intéressé à l'histoire de l'ancien cénobitisme et avait rédigé une *Regula Ascetarum*, dont il avait remis

(1) P. HILDEBRAND, *De Kapucijnen in de Nederlanden en in het Prinsbisdom Luik*, t. VII, Anvers, 1952, p. 300.

(2) Fonds de l'évêché de Gand, n° 956.

(3) Né à Malines le 5 juin 1736. Cf. sa notice biographique et l'étude détaillée de ses œuvres publiées par nous dans *Bibliotheca Belgica*, fasc. 222-223 et 226, Bruxelles, 1955 et 1961.

(4) Nous respectons l'orthographe des originaux.

le manuscrit au cardinal Dominique de La Rochefoucauld (5), archevêque de Rouen; pendant son séjour en Belgique il écrivit un autre ouvrage sur l'*Ascèse évangélique*. Il avait également rédigé une Grammaire française basée sur le bon sens. Il était un non-conformiste et même un original. Il était d'ailleurs entré en rapports avec un personnage du même type, Jean-Antoine Buydens (6), né à Malines, le 28 octobre 1760, licencié en théologie et professeur au séminaire de Bruges, chanoine de la cathédrale en cette ville depuis 1790. Buydens cultivait aussi l'ascétisme et son histoire, Aernout trouva donc en lui un interlocuteur valable, et résida même quelque temps à Bruges. Un troisième personnage, M. de Plothot, que nous n'avons pu identifier davantage, partagea leurs vues.

Lors de la seconde invasion française en Belgique en 1794, Aernout quitta la Flandre trop menacée, il s'arrêta à Anvers où il rencontra l'évêque de Nelis. Celui-ci, esprit ouvert et cœur généreux, se montra très accueillant pour les évêques et prêtres français émigrés, ainsi qu'en témoignent quelques-unes de leurs lettres conservées à la Bibliothèque de l'Université de Louvain, que nous avons en partie publiées (7), et celles ici éditées.

Aernout devait avoir un second entretien avec de Nelis lorsque l'avance des troupes françaises lui fit quitter précipitamment Anvers. Allant toujours dans la direction de l'est, c'est du couvent des Capucins de Munsterbilsen, dans le Limbourg belge actuel, qu'il écrivit le 5 juillet, à de Nelis la lettre suivante:

« A Monster Bilsen près de Bilsen
en Liégeois le 5 de juillet 1794

« Monseigneur,

« Mon départ précipité ne me permit pas de jouir de l'honneur que m'avoit proposé Votre Grandeur; et me priva du bonheur de m'entretenir avec Elle, sur quelques matières que je me proposois de Lui communiquer de vive voix. Je vais le faire en abrégé par écrit.

(5) Né à Saint-Elpin en 1713, mort à Munster, en Westphalie, en 1800. Cf. J. LOTH, *Histoire du cardinal de la Rochefoucauld et du diocèse de Rouen pendant la Révolution*, Evreux, 1893.

(6) Cf. *Biographie nationale, publiée par l'Académie de Belgique*, t. III, Bruxelles, 1862, col. 216- 219.

(7) *L'évêque d'Anvers, C.-F. Nelis, et les prêtres émigrés français*, dans *Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts de la Marne*, 2e série, t. XXXI, 1957, p. 61-72, et *Un ouvrage peu connu d'un ancien jésuite sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat* (1792-93), dans *Nouvelle revue théologique*, t. XCII, p. 730-743. Cf. également notre article *Les Dossiers C.-F. Nelis à Bréda et à Louvain*, dans *Archives, Bibliothèques et Musées de Belgique*, t. XXVIII, 1957, p. 95-113.

« 1° C'est au sujet des vues de M. de Plothot. Elles sont excellentes et dignes de lui. Il Vous les aura communiquées sans doute. Il m'en a fait parler il y a déjà quelques temps, par Mr Buydens. Bien plus ou bien pis, il m'a demandé par écrit mon sentiment là-dessus, par un écrit en forme de lettre. Je lui ai dit ma façon de penser. Il m'a poussé encore plus loin, et je lui ai croqué un espèce d'Essai de Constitution. Quelque temps auparavant, par pure occupation d'oisiveté j'avois écrit pour Mr Buydens, en forme de voyage badin, le plan que j'ai depuis longtemps conçu d'un monastère ou ordre, dont je désirerois l'existence. Mr Buydens a remis tout ces bluets à Mr de Plothot. Mr de Plothot y trouva assez sa façon de penser. C'est ce dont nous nous proposions de parler en présence de Votre Grandeur. Oserois-je vous prier, Monseigneur, puisque la Conférence de vive voix n'a pas eu lieu, de Vous faire remettre ces écrits, les lire à votre loisir, et en dire votre sentiment à Mr de Plothot, ou à moi. C'est des brouillons composés et écrits tout en même temps, et tout en courant. J'avois écrit jadis en France dans la même vue, une « Regula Ascetarum cœnobitice viventium, ex mente S.S. Patrum ». Elle est restée en panne avec bien d'autres écrits sur cette matière. Je crois cependant en avoir remis un exemplaire, avec d'autres écrits, à Son Emin. Mgr le Card. de La Rochefoucault.

« 2° Au sujet de « L'Ascèse évangélique, etc... ou la Vie Religieuse réformée d'après ses propres principes », je crois qu'il faudroit l'imprimer dans la forme qu'elle est. Le but n'étant que de donner un coup d'œil sur les Vérités, d'une manière en quelque sorte didactique. Et alors je crois qu'il y a tout ce qu'il faut. Si l'on vouloit en faire un Traité de piété sur la matière, ce seroit autre chose. Alors les extraits de l'Ecriture, des Pères et des Conciles auroient lieu. J'avois eu ce dessein en France; et l'ouvrage étoit plus qu'ébauché. Je m'y étendois sur chaque article, de manière à former un in-12 ordinaire. Ce n'étoit que les propres phrases de l'Ecriture, des Pères et des Conciles, aux liaisons près. Il a péri; il ne faut plus y penser. Je reviens au manuscrit qui est entre vos mains; je Vous prie d'en lire les « Réponses à quelques questions », d'y corriger, et d'en ôter ce qui ne vous plaira pas; et de faire du tout, ce qui vous plaira. Je crois avoir laissé en blanc la traduction du mot *Nartèx*. Je crois avoir vu ce terme employé pour signifier *caverne* et *étable-à-brebis*, mais quel est le sens propre ? (8) Je l'ignore et n'ai point dans ces pays-ci de dictionnaires grecs. Il faudroit consulter Scapula, ou mieux encore le Grand-Etienne (9). Au reste comme il semble que l'emploi qu'on en a

(8) Le sens propre *Nartex* est férule.

(9) Henri Estienne publia en 1572 son *Thesaurus græcæ linguæ*. Jean Scapula édita un *Lexicon græco-latinum, seu epitome thesauri græcæ linguæ H. Stephani.*

fait dans l'usage monastique a été pris de l'idée d'étable à brebis, on peut lui donner ce sens. Je n'ai pas assez distingué *archimandrite* d'avec *hégumène*. Ce premier me semble emporter l'idée de Supérieur majeur. Je n'ose cependant l'assurer et je n'avois pas de livres pour m'en instruire. Il faudroit voir là-dessus le Dictionnaire d'Etienne ou l'Euchologe des Grecs par le P. Goar (10).

« 3° Autre folie dont vous n'avez pas encore entendu parler. J'ai jadis donné dans la Littérature profane. J'ai écrit sur la Grammaire. Je crois, ou plutôt je peux dire avoir fait sur cette partie des découvertes utiles. La chose paroit assez singulière; mais elle a cependant été jugée vraie, par des gens capables et d'autant plus croyables, qu'ils n'étoient pas auparavant sans préjugés contraires. Or j'avois dessein, Monseigneur, si j'étois allé à Louvain, de demander à Votre Grandeur, si Elle n'avoit point voulu m'indiquer quelqu'un auquel j'aurois communiqué mes vues et qui dans une autre position que moi pourroit un jour en faire usage pour le bien public; oui pour le bien public, car par cette voye on apprendroit la langue latine, et tout autre langue morte, quatre fois plus promptement, et dix fois plus solidement. Il ne me faudroit pas 8 jours pour mettre un homme au fait, s'il avoit deux qualités: une petite et une grande, une assez facile à trouver, et une très difficile à trouver. La première que ce soit un homme de bon sens, cela peut se trouver facilement, la seconde, que ce fut un homme qui put prendre sur lui de vouloir comprendre l'ensemble et de n'en juger que quand il seroit bien assuré qu'il le comprend en son entier. Et c'est ce qu'il est bien plus difficile de trouver. Et cependant ce qui est nécessaire ici, tant le premier début révolte. Qui ne seroit révolté d'entendre p. ex. que dans la manière ordinaire, il n'y a pas *une seulle règle* de vraie; que dans le cas même où ces règles rencontrent juste, la chose n'est pas telle pour les raisons qu'elles en donnent; que le régime est une chimère; qu'aucun mot n'en gouverne un autre; qu'il n'y a rien de sous-entendu, et que je fais bon de rendre raison du méchanisme de toute phrase quelconque sans le besoin d'aucun sous-entendu, d'aucune antiptose, d'aucune tournure grecque, d'aucune licence poétique, ni enfin d'aucune de ces prétendues règles, fabriquées au besoin; qu'en françois, v.g. dans cette phrase « les vieilles gens sont ennuyeux » ces deux genres *vieilles* et *ennuyeux* sont fondés en raison, etc., etc. Tout cela révolte et cependant tout cela est vrai. Et j'ajoute: et très facile à comprendre, car la Vérité est dans notre Esprit; l'instruction ne l'y met pas, elle ne fait que la faire apercevoir, en écartant le mensonge préconçu, ou l'ignorance originelle. Il n'en est pas de même du mensonge, notre raison y répugne. Voilà pourquoi on a tant de peine

(10) Le dominicain français Jacques Goar publia à Paris en 1647 l'*Euchologion Græcorum*.

à se mettre dans la tête les règles du Collège parce qu'elles sont toutes fausses, et que le bon sens les repousse ; voilà encore pourquoi on les oublie si facilement.

« Sans doute, Monseigneur, Votre Grandeur me fera un crime de m'occuper de ces objets, dans l'état présent, et ce sera avec fondement ; enfin Elle ne m'en fera pas un, à ce que j'espère, d'en user si librement avec Elle, puisqu'Elle ne pourroit qu'en inculper la bonté et la condescendance signalée, dont Elle a daigné m'honnorer, même me prévenir. Cela ne m'exempte cependant pas, Monseigneur, de vous demander pardon de vous en dire si long, et d'un stile si mal arrangé. Encore cependant un mot sur mon habitation. Elle vous est peut-être connue. C'est une campagne ; cependant l'enclos est peu spacieux, et il y a encore des voisins, mais le chœur, le réfectoire et notre cellule, voilà tout le monde pour moi. Il est vrai, point de travail manuel, presque point de livre ; voilà de terribles maladies. Et dans cet état, point d'autres remèdes que la prière, la méditation et les visites au SS. Sacrement. Pas de conversation, je n'en peux ni n'en *veux* avoir. Dieu veut sans doute en me mettant dans ce grand Vuide, que je ne m'occupe plus que de Lui, que de mon Eternité. La dernière lecture que j'ai faite à Bruges, a été l'excellent traité de Suarez « De Providentia Numinis » (11). Les grandes idées de cet auteur viennent bien à propos à mon secours, car je suis obligé ici de vivre sur l'acquis. Hélas ! Si j'étois ce que je dois être et si j'étois un vérritable ascète, la pensée de la mort, et du dernier Jugement, la vue de la nature, devroient me suffire pour me faire pleurer comme Arsène et Ephrem, trembler comme Jérôme, et contempler comme le grand Antoine.

« Je suis dans le plus profond respect et dans la plus sincère vénération, Monseigneur, de Votre Grandeur

« Le très humble et très obéissant Serviteur

« F. FRANÇOIS-XAVIER, Capucin, Prêtre indigne. »

A peine cette lettre était-elle écrite qu'Aernout, se trouvant de nouveau en insécurité, partit pour Maastricht, où il rencontra le cardinal de La Rochefoucauld et d'où il écrivit à de Nelis le 7 juillet. Il aborde cette fois une question toute personnelle : celle de son sort futur. Il a écrit au Provincial de son Ordre à Bologne en Italie, il songe aussi à faire une sorte de stage chez les Trappistes de Val-Sainte, en Suisse, et s'est mis en rapport avec leur chef, Dom Augustin de Lestrange. Il demande donc à de Nelis de décider à sa place entre ces deux options ou de proposer une autre solution lui permettant de réaliser ses anciens rêves d'ascétisme rigoureux et authentique.

(11) François Suarez, jésuite, né à Grenade en 1548, mort à Lisbonne en 1617.

« Maastricht le 7 de juillet 1794

« Monseigneur,

« Je supplie Votre Grandeur d'excuser l'importunité de mes lettres, mais celle-ci est nécessaire. Cela ne continuera pas. Voici ce dont il s'agit.

« 1° Je m'étois rendu ici dans la vue d'y trouver Mr le Nonce (12). J'ai appris chez Mr le Card. de la Rochefoucauld, que Son Excellence a du se rendre à Anvers; et qu'il est sans doute auprès de Votre Grandeur. Vous savez, Monseigneur, que j'ai quelque dessein de me retirer en Italie. Le Provincial de Boulogne (13) m'a reçu volontiers aux conditions que j'aurois un Passeport de la part de Mr le Nonce de la Belgique. J'en ai écrit à Mr le Nonce, il m'a répondu qu'aussitôt que je lui aurois communiqué la lettre du P. Provincial, il m'envoiroit un Passe-port. Je la lui ai envoyée à Bruxelles, mais ses occupations m'ont privé de l'honneur d'une response, il ne m'a point envoyé de Passe-port; et même il a gardé la lettre du Provincial de Boulogne, laquelle m'auroit pu servir dans l'occasion. Si Mr le Nonce étoit auprès de Votre Grandeur, ou si Elle a occasion de le voir, je la supplie de lui parler de cette affaire.

« 2° Vous connaissez, Monseigneur, mon goût pour la solitude, Vous savez aussi sans doute, que le Souverain Pontife nous a donné des Brefs pour vivre sous l'Ordinaire, pour moi je n'ai demandé le mien, qu'en vue de la paix de ma conscience au sujet de la Règle de S. François, mais dans le vrai dessein devant Dieu de vivre toujours en *bon Ascète* à l'exemple des Anciens hors de toute Congrégation, si les occasions ne me permettoient pas de pouvoir vivre dans aucune. Nous sommes donc aujourd'hui *quoad jura*, libres de tout vœux et stabilité. En conséquence j'ai eu dessein de me retirer à la Val-Sainte. D. Augustin m'auroit reçu volontiers mais l'état actuel des choses et plusieurs autres raisons qu'il seroit trop long de détailler ici, mais que je crois toutes selon Dieu, m'ont empêché de me lier de nouveau par un vœu de stabilité. Or si D. Augustin le vouloit permettre, je désirerois me retirer à la Val-Sainte pour un an (*soluto pretio*, bien entendu), d'y suivre tous les Exercices du noviciat mais sans dessein de faire un noviciat selon le droit, d'y porter cependant l'habit de Citeaux, etc. etc. et surtout d'y commencer à être vraiment Religieux. Au bout de ce temps, lui et moi, nous prendrions conseil des circonstances et de mes dispositions. La dessus, Monseigneur, je vous demande conseil, et en cas de consentement, une recommandation de votre part. Le R.P. Abbé n'auroit, à ce que j'espère de la grâce de Dieu, rien à

(12) César Brancadoro, nonce à Bruxelles depuis 1792.
(13) Il faut lire : Bologne.

craindre pour mon obéissance sous couleur de cette espèce de liberté. L'obéissance qui vient *ex animo*, vaut bien celle qui vient *ex voto*. Mon plaisir, même de caractère, seroit d'obéir, d'être enfant, de conduire comme j'ai hélas jadis conduit et de m'occuper à tout ce que l'on me commanderoit de plus bas. Et est-il quelque chose de bas dans le service de Dieu.

« 3° Si ni l'un ni l'autre de ces desseins ne s'effectue, ne serait-il point possible, pour la gloire de Dieu, de nous rapprocher l'un de l'autre ? Faut-il nous avoir connu si tard pour nous quitter si tôt ? Sans doute donc que nos vues, quoique selon Dieu dans notre manière de voir, ne sont point selon les décrets de sa divine Providence. Hélas ! Je ne demande qu'à connoître Sa Sainte Volonté. Et il me semble qu'il m'a donné un sincère désir de m'y conformer. Vous donc, Monseigneur, qui estes revêtu de l'*Ephod*, et portez sur la poitrine le *Rational* de la nouvelle Loi, consultez le Seigneur pour moi, *per Urim et Thumirium*, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi. Je prendrai votre réponse pour Celle du Seigneur même.

« Je récapitule. Parlez, Monseigneur, de mon affaire à Mr le Nonce ; obtenez-en-moi un Passe-port. Décidez sur mon passage en Italie, ou ma retraite à la Val-Sainte, ou mon hospitalisation dans quelques unes de nos maisons, où je pourrai trouver lieu. Si je désire demeurer dans ce pays-ci ce seroit dans l'espérance de me rapprocher de Vous. Si je veux passer en Italie, c'est en vue d'y rendre quelques services, parce que je sais un peu la langue italienne. Enfin si je souhaite m'éteindre à la Val-Sainte, c'est dans le dessein d'y commencer à faire pénitence. Ainsi dans touts ces projets, je crois n'avoir que de bonnes vues. Quelles faut-il suivre ? Celles que vous m'ordonnerez de la part de Dieu. Je vous prie de m'adresser votre réponse à Cologne le plutot qu'il vous sera possible.

« Je n'ose parler à votre Grandeur de mes réflexions ou si vous voulez de mes folies solitaires, le long de la route. O combien de Laures j'ai déjà bâties dans les beaux et aptes emplacements que j'ai rencontrés. Mais je crains que ce qui de vive voix feroit rire, par écrit ne fit gémir.

« Je finis, et suis dans le respect le plus profond, Monseigneur, de Votre Grandeur

« Le très humble et très obéissant Serviteur

« F. FRANÇOIS-XAVIER, Capucin, Prêtre indigne.

« P.S. — Vous voudrez bien faire croisser de deux diagonales l'adresse de votre réponse, ainsi que de l'envoi de Mr le Nonce, le tout adressé à Cologne. »

L'évêque de Nelis avait lui-même quitté Anvers le 28 juin pour la Hollande, il a écrit de sa propre main sur la lettre envoyée par Aernout le 5 juillet: « Reçue à Leiden le 12 juillet ». Le prélat partira bientôt pour l'Italie, il mourra à Monte-Camaldoli le 21 août 1798. Aernout passa sans doute en 1794 au-delà du Rhin, nous ignorons s'il arriva à Val-Sainte ou à Bologne, il revint en Belgique dès les débuts de la pacification religieuse, puisque dans la seconde moitié de 1801 nous le trouvons comme vicaire à Leisele, l'année suivante à Alveringem, deux localités de l'ancien diocèse d'Ypres. En 1803, à la suite de la réorganisation des diocèses consécutive au Concordat, il passe sous l'autorité de l'évêque de Cambrai (14) et fonctionne en Flandre française: d'abord comme vicaire à Killem, puis à Rexpoede de 1804 jusqu'à sa nomination comme curé de Ghyvelde (15) en 1808, où sa première inscription dans les registres paroissiaux est un décès survenu le 21 juin. Sa paroisse très étendue comprenait Zuydcoote et Les Moëres. Il mourut comme curé le 16 mars 1837 à quatre heures du matin et fut enterré le 18 dans le cimetière de la commune.

Son ami Buydens était devenu vicaire général à deux reprises (16); il avait été promu en 1818 aumônier général aux armées des Pays-Bas (17), et même proposé pour l'épiscopat en 1826 par le gouvernement hollandais (18), mais il était entré en conflit avec lui à la fin de cette même année et avait jugé prudent de se retirer pendant deux ans à la Trappe du Mont des Cats en France: il n'était pas loin du curé Aernout et on peut croire que les deux amis se revirent. Rentré en Belgique, Buydens ne s'occupa plus — comme le dira son image mortuaire — « que de sa propre sanctification »; il séjourna un certain temps à la Trappe de Westmalle (19) où il fit imprimer en mai 1836 son curriculum vitæ « ut posteri norint, quibus laboribus et probationibus infirmitas mea exposita et jactata fuerit », il mourut à Gand le 21 janvier 1838.

⁂

(14) E. MASURE, *Le clergé du diocèse de Cambrai*, Roubaix, 1913, p. 1.

(15) L. MOREEL, *Ghyvelde, Bray-les-Dunes*, Dunkerque, 1930, p. 49.

(16) Ce qui n'empêcha pas l'évêque de Gand, Mgr de Broglie, de frapper un jour légèrement le difficile Buydens: Cf. O. TERLINDEN, *Guillaume Ier, roi des Pays-Bas et l'Eglise catholique en Belgique* (1814-1830), Bruxelles, 1906, t. I, p. 200, n. 1.

(17) Les archives de l'archevêché à Malines possèdent une abondante documentation sur l'activité de Buydens comme aumônier général.

(18) C. TERLINDEN, *Op. cit.*, t. II, p. 189, n. 2.

(19) Les archives de cette Trappe possèdent différentes pièces concernant Buydens.

II

François-Dominique Blanchandin le Chêne naquit à Calais le 9 février 1755, entra dans l'Ordre des Capucins et devint gardien du couvent d'Abbeville. Il acquit sous l'Ancien Régime une certaine notoriété par des sermons prononcés à Paris et à Versailles; sous la Révolution, il prêta le serment à la Constitution civile du clergé, se mit à la disposition de l'évêque du Pas-de-Calais, Pierre-Joseph Porion, élu le 29 novembre 1791, qui le nomma membre de son conseil épiscopal et vicaire épiscopal du séminaire d'Arras. Mais Blanchandin ne semble jamais avoir exercé de façon effective cette dernière fonction.

Le 3 juin 1793, une parente, peut-être sa sœur, Pétronille Blanchandin, épousa à Saint-Omer Désiré Laisné, que Porion avait ordonné diacre et prêtre, et nommé vicaire épiscopal à Saint-Omer (20). Le pseudo-mariage religieux fut célébré par un prêtre constitutionnel. Porion se réjouissait de telles unions; le 12 juillet 1793, lors du mariage de Faudier, curé de Calais, il adressa une lettre aux administrateurs du Pas-de-Calais pour s'en féliciter et une liste des prêtres mariés du département. Il suivit d'ailleurs leur exemple et abandonna les fonctions épiscopales.

Laisné était devenu commissaire de la République pour le district de Saint-Omer; le 5 mars 1794, un mandat d'arrêt fut délivré contre lui, sous accusation de vol dans des maisons privées en abus de

(20) Extrait du registre aux mariages pour la municipalité de Saint-Omer, pour l'année 1793, conservé aux Archives départementales du Pas-de-Calais: « Aujourd'hui trois juin mil sept cent quatre vingt treize l'an second de la république française, quatre heures et demie après midi, en la maison commune de la ville de Saint-Omer pardevant moi officier public soussigné sont comparus, Philippe Joseph Désiré Laisné, citoien agé de vingt six ans, né à Hestin, fils de Joseph Josse Désiré Laisné, homme de loi, et de Marie Joseph Hélène Delabaye demeurant audit Hesdin, le comparant demeurant actuellement en cette ville d'une part; Marie Antoinette Pétronille Blanchandin agée de trente et un ans, native de Calais, veuve d'Alexis Lamagnon en son vivant homme de loi, fille de Pierre Julien Blanchandin et de feue Antoinette Pannequin, demeurant en cette ville et son dit père audit Calais d'autre part. Ledit Philippe Joseph Désiré Laisné a dit a haute voix, je déclare prende Marie Antoinette Pétronille Blanchandin en mariage, et laditte Marie Antoinette Pétronille Blanchandin a dite aussi a haute voix, je déclare prendre Philippe Joseph Désiré Laisné en mariage. Sur quoi moi officier public susdit, vu la publication de promesse de mariage faite sans opposition en date du vingt six may dernier, ai déclaré au nom de la loi qu'ils sont unis en mariage: le tout fait en présence de Charles François Vanizac vivant du revenus de ses biens, agé de soixante ans; de Jean Baptiste Cache agé de trente deux ans; d'André Jérôme Joseph Nicolle, agé de trente trois ans; et de Pierre Bauthier agé de quarante cinq ans; tous citoyens demeurants en cette ville. témoins à ce amenés: de quoi j'ai dressé le présent acte que j'ai signé avec les contractants et les témoins susnommés,.... » Texte obligeamment communiqué par M l'archiviste départemental, P. Bougard.

ses fonctions. Il fut conduit en prison à Arras, probablement à l'abbatiale, mais par jugement du tribunal criminel et révolutionnaire du Pas-de-Calais, siégeant à Arras le 22 avril, il fut acquitté faute de preuves suffisantes et sa mise en liberté fut ordonnée. Le jugement (21) mentionne le citoyen Hacot comme son défenseur officieux, mais il semble que Blanchandin prononça également une plaidoirie en faveur de son beau-frère (22).

Blanchandin fit une harangue le 25 mai 1795 pour souligner l'amélioration de la situation du clergé depuis la chute de Robespierre, et divers autres discours. Il devait en donner un à l'occasion de l'ouverture d'une église lorsque le coup d'Etat du 4 septembre 1797 vint à nouveau renforcer la persécution religieuse. Il semble avoir fait le serment de haine à la royauté prévu par la loi du lendemain (19 fructidor an V), mais l'avoir rétracté peu après. Un état fourni à l'administration départementale par les municipaux du canton de Calais le 15 mars 1800 précise en effet: « Suivant sa déclaration en date du 14 nivôse an VI, sur les dénonciations faites que ledit Blanchandin avoit rétracté son serment, ne voulant en aucune manière inquiéter ni troubler le gouvernement et ses concitoyens, il a demandé qu'il lui fût délivré un passeport et permis d'embarquer sur le premier navire, comme prêtre déporté en vertu de la loi du 19 fructidor an V » (23). Cette loi prévoyait simplement qu'un prêtre insermenté *pouvait* être déporté, Blanchandin prit les devants en demandant un passeport le 3 janvier 1798, il s'embarqua sans doute pour l'Angleterre.

C'est probablement après le coup d'Etat de Napoléon, des 9 et 10 novembre 1799, que Blanchandin passa en Belgique et y fit sans doute la promesse de fidélité à la nouvelle constitution. Désiré Laisné, sans laisser jamais paraître sa condition d'ecclésiastique, et Pétronille Blanchandin se fixèrent à Bruxelles en l'an VIII, et on peut admettre que François-Dominique Blanchandin les y accompagna ou les rejoignit, il était en tout cas à Bruxelles le 23 mars 1801 puisqu'il y annonça ce jour l'ouverture d'un petit établissement d'instruction, au moyen d'un prospectus (24). Il prononça aussi divers discours religieux. Dans le recensement de 1802, le ménage Laisné-Blanchandin est indiqué comme habitant au numéro 1226, sixième section, ce qui correspond à la Place de Louvain et est également l'adresse que François-Dominique Blanchandin indiquera en 1805.

(21) Conservé aux Archives départementales du Pas-de-Calais.

(22) A DERAMECOURT, *Le clergé du diocèse d'Arras, Boulogne, et Saint-Omer pendant la Révolution*, t. III, Arras, 1885, p. 210.

(23) Archives départementales du Pas-de-Calais, I L, non coté.

(24) L'impression de ce prospectus valut à l'imprimeur des difficultés de la part de la police, Blanchandin protesta par une lettre adressée au préfet de la Dyle le 5 avril 1801, lettre malheureusement actuellement introuvable aux Archives générales du Royaume à Bruxelles.

Lorsque Jean-Armand de Roquelaure, sous l'Ancien Régime vicaire général d'Arras, puis évêque de Senlis et premier aumônier du roi, arrive en Belgique comme archevêque de Malines en juillet 1802, Désiré Laisné qui s'intitule « homme de loi », publie en l'honneur du prélat quatre pages in-octavo de vers français (25), rappelant en note qu'il « a été en arrestation avec Mr de Roquelaure sous le Régime de la Terreur ». De fait le prélat avait été emprisonné à Arras au même moment que Laisné mais pour des motifs beaucoup plus honorables : il n'avait pas prêté le serment à la Constitution civile du clergé et était donc suspect.

La même année encore François-Dominique Blanchandin dédie à l'archevêque un recueil de ses discours depuis 1795 qu'il publie sous le titre : *Hommage à l'immuable Vérité, ou discours à sa gloire. Et dont l'objet encore est de la défendre des erreurs et des excès d'impiété des dernières années du dix-huitième siècle.* Bruxelles, Imprimerie André Leduc, rue de Namur, 982 ; in-8° VIII-270 pages (26). L'auteur ajoute à son nom le qualificatif « d'ancien supérieur religieux ». Dans sa préface, il déclare vouloir surtout montrer la fausseté de la philosophie du XVIIIe siècle, qui soi-disant pouvait seule opérer le bonheur de l'homme et n'était que tolérance. Il n'est pas opposé au régime républicain comme tel mais aux fausses maximes qui furent à sa base. Seize discours sont publiés, selon l'ordre dans lequel ils furent prononcés, dans des réunions assez restreintes, semble-t-il. Le second discours est suivi de réflexions sur une lettre parue dans le *Courrier de l'Egalité* du 18 janvier 1796, et du texte de la réponse que Blanchandin envoya au rédacteur le 27 janvier mais qui ne fut pas insérée : Blanchandin s'élevait contre la distinction faite entre le pur christianisme et le christianisme romain. Le quatrième discours est celui que nous avons indiqué plus haut comme n'ayant pas été prononcé. Si tous les discours signalent les devoirs du temps, la plupart le font dans le cadre de la commémoraison de la fête liturgique du jour ou à l'occasion du développement d'une thèse de dogme ou de morale générale. Le plan est clair, mais les exposés sont remplis de formules creuses et banales. Les cinq derniers discours datent de 1802. L'ouvrage contient ce curieux avertissement : « Si cette collection de Discours, à la gloire et à la défense de la Religion, et dont plusieurs rendent au premier consul Bonaparte, un tribut d'éloges bien dû à son âme grande et bienfaisante, peut intéresser l'accueil du Public, l'Auteur se propose de lui offrir un ouvrage d'instruction, à l'usage des élèves des pensionnats ». Nous

(25) Sans nom d'imprimeur. Un exemplaire de cette plaquette est inséré dans un ouvrage manuscrit du chanoine Van Helmont, conservé aux archives de l'archevêché à Malines : *Archiepiscopatus Mechliniensis suppressio et nova erectio*...

(26) Un exemplaire de cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque Nationale à Paris.

ignorons si cet ouvrage parut jamais, car nous ne l'avons pas retrouvé. Blanchandin envoya un exemplaire de son *Hommage* au cardinal Jean-Baptiste Caprara, légat du Saint-Siège à Paris, qui l'en remercia le 20 décembre 1802 (27).

Mgr de Roquelaure promulgua le 12 juillet 1803 la décision de Caprara, soumettant tous les religieux des territoires français à l'autorité des Ordinaires diocésains, et le 21 juillet son propre décret d'érection du chapitre métropolitain de Saint-Rombaut à Malines (28), prévoyant douze chanoines titulaires et un minimum de huit chanoines honoraires, en fait il en nomma onze. Parmi les premiers, il y eut trois français dont deux de la région du Nord. L'un était Guillaume-François Bertou, né à Arras le 14 novembre 1723. Entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 octobre 1742, il avait enseigné à Paris et quitté cette Compagnie en 1756 (29). Grâce à Mgr de Roquelaure il avait été nommé chanoine de Senlis en 1764, il devint bientôt le collaborateur le plus intime du prélat, il refusa comme lui le serment à la Constitution civile du clergé et fut également emprisonné à Arras; il fut promu vicaire général de Malines en même temps que chanoine titulaire. L'autre était Charles-Alexandre-Joseph Malet de Coupigny, né à Occoches (Somme) le 26 août 1755 (30). Il devint chanoine de la collégiale de Seclin en 1773 (31) et de la cathédrale d'Arras en 1780 (32); il alla résider à Arras et y exerça les fonctions de promoteur; sous la Révolution il fut inscrit sur la liste des émigrés, mais obtint sa radiation provisoire dès le 5 juillet 1793. Il enseigna au séminaire de Malines, dès la réouverture de celui-ci à la fin de 1803. Le troisième chanoine titulaire était Thomas-Gilbert Baraton, né à Paris le 11 novembre 1763, qui, grâce à Mgr de Roquelaure, fut

(27) Paris, Archives Nationales, AF IV, 1891, cahier 1°, p. 63.

(28) *Collectio epistolarum pastoralium, decretorum, aliorumque documentorum, quæ pro regimine diœcesis Mechliniensis publicata fuerunt*, t. I, Malines, 1845, p. 84-86.

(29) Il étudia la philosophie pendant deux ans avant d'entrer en religion, après ses deux ans de noviciat il enseigna les humanités pendant sept ans au moins en partie à Paris, puis suivit les cours de philosophie pendant un an et de théologie pendant quatre ans, et fut sans doute aussi ordonné prêtre avant de quitter la Compagnie. Cf *Catalogus Personarum et Officiorum Provinciæ Franciæ exeunte anno* 1752, p. 24; Archives généralices de la Compagnie de Jésus, *Franc.* 21, fol. 449, v°; DE BACKER-SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 1re *partie: Bibliographie*, 2e éd.. t. I, Bruxelles, 1890, col. 1394.

(30) A. DE LA GRANGE et Cte DU CHASTEL DE LA HOWARDERIE-NEUVIREUIL, *Généalogie de la famille Malet, dite du Coupigny...*, Douai, 1887, p. 26; P. DENIS DU PEAGE, *Notes généalogiques sur quelques familles d'Artois et de Flandre*, t. II, Lille, 1951, p. 97.

(31) T. LEURIDAN, *Histoire de Seclin*, t. I, Lille, 1929, p. 106.

(32) *Almanach d'Artois* pour 1790, p. 53.

nommé chanoine de la collégiale Saint-Rieul à Senlis vers 1786 et obtint en outre une demi-prébende à la cathédrale de cette ville en 1788. Il refusa également le serment à la Constitution civile du clergé et fut emprisonné en 1793 à Chantilly d'abord, puis près de Beauvais. Baraton reçut également une chaire au séminaire de Malines et y représentait officiellement l'archevêque. Parmi les chanoines honoraires, il y eut plusieurs religieux atteints par le décret du 12 juillet 1803 et un seul français, François-Dominique Blanchandin le Chêne. Seuls les chanoines titulaires étaient rétribués par le gouvernement. L'office de chœur n'avait lieu que le dimanche, les chanoines honoraires étaient également invités à y assister et il semble que Blanchandin le fit pendant les deux premières années de son canonicat.

Napoléon et Caprara sont à Bruxelles le 24 juillet 1803, Désiré Laisné en profite pour remettre au cardinal-légat une supplique en vue d'obtenir dans le secret la régularisation de sa situation. Revenu à Paris, Caprara adresse, le 5 août, à Laisné l'indult destiné à Mgr de Roquelaure et commettant celui-ci à célébrer ou laisser célébrer le mariage religieux avec Pétronille Blanchandin devant deux témoins seulement, et à l'inscrire dans le registre secret de la curie archiépiscopale (32 *bis*).

Le prédécesseur de Mgr de Roquelaure sur le siège de Malines, le cardinal de Franckenberg, mourut en exil à Bréda le 11 juin 1804; les prêtres belges opposés à la politique religieuse de Napoléon exploitaient le souvenir de celui qui avait successivement résisté aux Autrichiens et aux Français. Mgr de Roquelaure voulut organiser un service funèbre en l'église métropolitaine de Malines mais en même temps trouver un panégyriste prudent et étranger aux querelles intestines du diocèse: il fit appel à Blanchandin qui, à la cérémonie du 18 juin, demeura en effet dans les généralités. En la première partie de son discours il évoqua la vie du Cardinal, en la deuxième sa charité envers les pauvres, caractéristiques assez pâles pour un prélat de l'envergure du défunt. Le texte fut publié sous le titre: *Eloge funèbre de Son Eminence Monseigneur le Cardinal Jean-Henri, comte de Franckenberg et de Schellendorf, ancien Archevêque de Malines...* Malines, Imprimerie P.-J. Hanicq, in-8°, 16 pages (33). Blanchandin envoya un exemplaire de ce discours au cardinal Caprara, légat du Saint-Siège et à Portalis, ministre des cultes à Paris. Celui-ci lui écrivit le 16 décembre 1804: « Je désire ardemment, Monsieur, de rencontrer une occasion de vous être utille et je la saisirai avec empressement

(32 bis) Paris, Archives Nationales, AF IV, 1913, dossier 9, n°s 113 à 115, et 1892, cahier 22, p. 48.

(33) Un exemplaire de cet ouvrage se trouve aux archives de l'archevêché à Malines. Blanchandin ajoute à son nom et à son titre de chanoine: Auteur de l'ouvrage intitulé *Hommage à l'immuable vérité.*

lorsqu'elle se présentera. Vos ouvrages vous ont fait assés avantageusement connoitre pour que vous n'ayés le besoin auprès de moi d'aucune autre recommandation » (34). Caprara remercia en termes très vagues — c'était sa prudente habitude — le 27 février 1805 (35).

Blanchandin cherchait une situation meilleure que celle que lui assuraient les leçons qu'il donnait à Bruxelles. Il écrit au prince Joseph Bonaparte grâce auquel il espère obtenir l'aumônerie du palais impérial de Laeken-lez-Bruxelles, et reçoit le 23 avril 1805 la réponse suivante: « Monsieur, Le Gouvernement du Palais impérial de Laeken a été confié par l'Empereur au Général Suchet. S.A.I. le Prince Joseph m'a chargé de vous prévenir qu'il avoit fait passer votre lettre à ce Général, en lui exprimant le désir qu'il auroit qu'il put remplir vos vues. J'ai l'honneur de vous saleur. Deslandes, Secrétaire particulier du Prince ».

Le chanoine Blanchandin transmit copie de ce billet à Portalis, en même temps que la lettre suivante (36) :

« Monseigneur,

« Mr de Valériola Père, ancien Bourguemestre de cette ville (37), demeurant rue de Namur, section 7, n° 935, vieillard respectable qui n'a cessé d'employer utilement ses jours, m'a confié ses observations qu'il a faites, tant sur des fondations des maisons de charité et d'instruction, que sur les biens des Eglises et séminaires de ces pays, il a sur ces objets, trois volumes in-folio manuscrits et les actes qui les concernent (38). Cet ouvrage, fruit des recherches dont il fut chargé par Feu Sa Majesté l'Empereur Joseph II et qu'il ne put lui remettre avant sa mort, à raison du long travail qu'il a exigé, donneroit, je crois, à Votre Excellence des renseignemens bien propres à améliorer le sort du Clergé de la ci-devant Belgique, il m'a même assuré qu'il avoit bien des moyens ignorés d'atteindre à ce but, si vous lui permettiez d'avoir à cet égard une correspondance. Je me fais un devoir, autant pour l'intérêt de l'Etat, que pour celui des Ministres de l'Eglise gallicane dont vous êtes l'ami, le protecteur et le soutien, de vous transmettre ses observations, telles qu'il les a lui-même rédigées et écrites.

(34) Paris, Archives Nationales, F 19*, 172, fol. 27 v°, n° 1805.

(35) Paris, Archives Nationales, AF IV, 1894. cahier 52, p. 43.

(36) Paris, Archives Nationales, F 19, 1073.

(37) Simon-François de Valériola devint bourgmestre de Bruxelles en 1782, et fit également partie du conseil municipal de la ville au début du régime français en Belgique.

(38) Qui forment actuellement les manuscrits 1368-1370 des Archives de la ville de Bruxelles. Cf. A. WAUTERS, *Ville de Bruxelles, Inventaire des cartulaires et autres registres faisant partie des archives anciennes de la ville*, t. I, Bruxelles, 1894, p. 437; C. PERGAMENI, *Les archives historiques de la ville de Bruxelles*, Bruxelles, 1943, p. 194.

« En même tems, conformément à votre gracieuse réponse du 26 frimaire dernier, enrégistrée au Bureau du Secrétariat sous le n° 1805, où Votre Excellence a la bonté de me témoigner l'empressement qu'elle aura à saisir l'occasion de m'être utile, et d'ajouter que je n'ai pas besoin d'autre recommandation près d'Elle que mes ouvrages, j'ai l'honneur de m'adresser à Votre Excellence, avec cette confiance que m'inspire sa belle âme, et de la supplier de joindre son appui à celui dont paroit m'honorer Son Altesse impériale le Prince Joseph par la lettre dont j'insère ici la copie fidèle, pour la place d'aumonier du palais impérial de Laeken près cette ville, place qui me mettroit à même de soutenir la qualité honorifique que j'ai à la Métropole de Malines, en me donnant une existence, autre que celle que j'ai à l'appui des leçons que je suis nécessité de donner en cette Ville: ce qui est bien précaire.

« Si cependant, contre mon attente, mes vœux à cet égard ne pouvoient être remplis, j'oserois réclamer les bontés de Votre Excellence, soit pour être employé à Paris, soit auprès de Monseigneur l'Evêque de Coutances (39) dont j'ai reçu de même que de Monsieur de Rousseau son respectable frère, des témoignages d'intérêt particulier. Je suis encore, grâces au Ciel, susceptible de quelques services, surtout dans le Ministère sacré de la parole que j'ai exercé ci-devant à Paris et à Versailles.

« J'ose me reposer sur tout ce que Votre Excellence m'a témoigné de si obligeant, de si zélé dans sa dernière réponse et la supplier de me croire avec autant de reconnaissance que de respect, Monseigneur, de Votre Excellence

« Le très humble et très obéissant serviteur

Blanchandin le Chêne
Chanoine d'honneur métropolitain

Bruxelles, 18 mai 1805, ou 19 floréal 13
Place de Louvain, n° 1226, près la Poste ».

A cette lettre sont jointes onze pages in-folio, écrites par de Valériola le 11 mars 1805 et intitulées: « Mémoire ou observations et recherches faites à la demande de quelques respectables Ecclésiastiques rétablis dans la Belgique par Notre Auguste Souverain Napoléon Ier ». L'auteur s'y inspire de ses trois gros volumes antérieurs, il signale les anciennes fondations existant à Bruxelles et à Louvain, dont le produit pourrait être récupéré et servir à subsidier des établissements d'instruction et les études de la jeunesse.

(39) Claude-Louis Rousseau fut évêque de Coutances de 1802 à 1807.

Blanchandin n'obtint pas la place d'aumônier au château de Laeken et, comme Portalis ne lui faisait aucune offre positive immédiate, il lui réécrivit le 9 septembre 1805 dans l'espoir de recevoir une rétribution pour les services qu'il rendait comme chanoine honoraire. Portalis répondit, cette fois de façon assez sèche, le 5 octobre : « Les places de chanoines honoraires ne sont, ainsi que la dénomination le porte, qu'un titre justificatif de la considération et de la préférence honorable accordée par Mrs les Evêques aux Ecclésiastiques qui par leurs mérites et leurs anciens services leur paraissent dignes de cette distinction. Aucune disposition n'a été prise à leur égard parce que leurs fonctions n'emporte aucune obligation. Il ne dépend pas de moi, Monsieur, d'avoir égard à la Réclamation que vous m'avés adressée sur cet objet » (40).

Dès lors Blanchandin ne parut plus au chœur de la cathédrale malinoise. Quitta-t-il alors la Belgique ? Mgr de Roquelaure, ayant démissionné de son siège, partit pour Paris le 26 septembre 1808 avec Bertou ; le ménage Laisné-Blanchandin est signalé dans les recensements bruxellois comme étant allé s'établir en 1808 à Paris, rue d'Argenteuil, 11, c'est-à-dire derrière l'église Saint-Roch. Il est probable que François-Dominique Blanchandin avait trouvé des occasions d'exercer en ce temple le ministère sacré, notamment celui de la parole, et de s'assurer ainsi une sustentation suffisante. Nous laissons aux chercheurs parisiens le soin de trouver des précisions à se sujet ainsi que la date de son décès. Bertou mourut à Clermont (Oise) le 7 août 1810, de Roquelaure à Paris le 24 avril 1818. Malet de Coupigny et Baraton décédèrent à Malines respectivement le 6 mai 1812 et le 30 juin 1847.

CARLO DE CLERCQ,

Président de la Société d'Histoire d'Anvers.

(40) Paris, Archives Nationales, F 19*, 219, n° 2497.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

I Fioretti di San Francesco. Le considerazioni sulle Stimmate. Il cantico di Frate Sole. Florence, Libr. Edit. Fiorentina, [1961], 25 cm., 211 p., rel., ill.

Les Pères franciscains R. Pratesi et G. Sabatelli nous donnent ici une édition de luxe des immortelles « petites fleurs » de la légende franciscaine. De luxe par le papier, le format, la mise en page, la typographie — qui sont parfaits. De luxe aussi par l'illustration toute empruntée aux fresques assisiennes de Giotto (sauf deux prises à Santa Croce de Florence, mais dues au même fresquiste); il y a vingt-deux hors-texte, clichés Alinari, tirés sur un papier couché qui donne une fraîcheur saisissante à ces vieilles couleurs (voyez la p. 41 par exemple, aux rouges éclatants et délicats), au point qu'on regarde ces images avec l'impression du nouveau, comme si on ne les avait jamais vues. De luxe enfin le texte lui-même, « celui qui est désormais traditionnel du P. Cesari, revu mot à mot sur d'autres bonnes éditions, comme celle du P. Bughetti (la seconde), de Casella, Vicinelli, et sur le manuscrit d'Amaretto Mannelli » (p. 21).

Bien que certaines concessions aient été faites au goût moderne ou au besoin de clarifier, une douce saveur archaïque demeure, quasi inséparable de ces touchantes et naïves et pourtant profondes histoires. Nul encombrement de notes ne vient arrêter la lecture, que la savante mais discrète préface (p. 9 à 20) prépare admirablement. On a vraiment plaisir à regarder, palper et surtout profit spirituel à lire ce livre remarquable à tous points de vue.

P. Willibrord de Paris,
o.f.m.cap.

J'ai connu Madame Sainte Claire. Le procès de canonisation de sainte Claire d'Assise. Texte traduit de l'ombro-italien. Préface de Mgr Garrone, arch. de Toulouse. Toulouse, Monastère des Clarisses, 1961, (Coll. Spiritualité; Paris, Edit. du Cèdre), 19,5 cm., 176 p.

En 1920, le P. Zeffirino Lazzeri, o.f.m., retrouvait à Florence un texte en langue vulgaire (dialecte ombrien) des interrogatoires du procès de canonisation de sainte Claire d'Assise (procès déroulé dès 1253, année de sa mort), et il le publiait dans le périodique *Archivum Fransiscanum historicum*, t. XIII, 1920, p. 403-507. C'est une résurrection, car si Thomas de Celano avait bien utilisé ce procès pour sa *Legenda S. Claræ Virginis* (Pennachi, Assise, 1910), il avait forcément laissé de côté bien des détails attendus par notre curiosité. Le procès nous les restitue. Le codex du

P. Lazzeri, n° 1975-2040 de la bibliothèque Horace de Landau, provient du monastère Santa Chiara Novella de Florence, et est à dater du xve siècle.

Les Clarisses de Toulouse, après nous avoir narré (p. 14-20) aussi bien les phases majeures du procès que l'histoire du texte découvert par le P. Lazzeri, texte sans doute incomplet et parfois infidèle, il faut le craindre, à son original latin perdu. Néanmoins les vingt témoins qui défilent ici à la barre nous donnent de Claire une connaissance personnelle vivante et précise, que les notes des traductrices (notes qu'on souhaiterait plus nombreuses, au moins pour les exigences de l'érudition, mais qui sont suffisantes pour le lecteur courant) nous rendent plus objective encore, en replaçant les détails de la vie de Claire dans l'ensemble des événements de l'époque et de la région.

Les appendices (bulle de canonisation ; concordance du procès et de la légende celanienne ; aperçu sur les autres sources de la vie de sainte Claire; circulaire faisant part aux Clarisses de la mort de sainte Claire (c'est une lettre de curie, hélas, dépourvue de la saveur du procès !) ; étude sur la famille de sainte Claire; présentation d'un document mineur de 1238 ; une chronologie) permettent de compléter notre documentation et peuvent servir de matériaux solides à des biographes futurs d'autant plus qu'une abondante bibliographie, où l'on trouve un peu de tout, même ayant peu de rapport avec sainte Claire, clôt le volume.

Bien que les Clarisses de Toulouse dépendent pour presque tout leur travail du P. Z. Lazzeri, et de Mlle F. Casolini (elles sont les premières à le proclamer) elles ont droit à notre reconnaissance et à notre admiration pour le service que leur étude nous rend — et nous ne les leur ménagerons pas !

P. Willibrord de Paris,
o.f.m.cap.

ARTURO-MARIA DA CARMIGNANO DI BRENTE, O.F.M.Cap. — *San Lorenzo de Brindisi, dottore delle Chiesa universale* (1559-1619). Venizia, Mestre ,Curia, Provinciale, 1960, 2 vol., 25 x 18 cm., 574 et 748 p.

Le doctorat récent décerné par le Pape Jean XXIII à saint Laurent de Brindes a déterminé toute une littérature historique et spirituelle de valeur d'ailleurs inégale. L'Institut historique des Frères Mineurs Capucins s'est signalé par un remarquable et indispensable travail de bibliographie paru dans la *Collectanea Franciscana*, t. XXIX (1959), fasc. 2-4. Mais il revenait à la Province de Venise de présenter une histoire du Saint appuyée sur des sources sûres, une biographie vraiment scientifique. Grâce à ses travaux et à ses patientes recherches, tout en utilisant également les travaux de ses prédécesseurs, le P. Arturo a pu présenter cette œuvre monumentale, et désormais irremplaçable quand il s'agit d'écrire ou de travailler sur saint Laurent de Brindes. Il ne s'est pas seulement contenté de recueillir des documents, ni même de les transcrire, mais il a aussi voulu les mettre en valeur, les utiliser pour écrire une biographie documentée et scientifique du Saint, et arriver ainsi, avec un grand esprit critique, à une excellente reconstitution de sa vie. Beaucoup ne comprendront pas cette abondance de notes et de renvois, d'indications de cotes et d'ouvrages déjà publiés, si nombreuses sont en effet les œuvres historiques partielles et de second plan qui passent entre les mains des catholiques qui d'ailleurs s'en contentent !

Cette œuvre manquait d'ailleurs à l'édition monumentale des œuvres du nouveau Docteur — quinze volumes in-folio publiés de 1928 à 1956. Elle s'imposait comme un liminaire indispensable. Après un exposé des sources biographiques, imprimées et manuscrites, l'auteur passe aux écrits de saint Laurent, avec dépositions faites par les témoins, aux procès de béatification. Cette partie n'est certes pas la moins intéressante ni la moins riche, car c'est sur elle que repose tout le reste de l'ouvrage. Les discussions savantes sont réduites à l'essentiel, et la claire présentation typographique vient encore aider à la compréhension de l'exposé. Suit la vie même de saint Laurent d'après l'ordre chronologique. Le séjour du Saint en France doit intéresser davantage les lecteurs français. Saint Laurent pénétra en Franche-Comté, alors qu'il venait de quitter Baden, puis en Lorraine, en Champagne, pour se diriger vers les Pays-Bas où il présida le Chapitre provincial d'Arras en 1602. L'action de saint Laurent à ce chapitre demeure controversée, et les historiens ne sont pas d'accord sur l'attitude du Saint à l'égard de la Province des Pays-Bas, car les tendances pseudo-mystiques ne justifient nullement sa manière de faire en cette Province, et rien ne vient motiver les sanctions prises par saint Laurent contre le P. Alexandre d'Audenarde, ce qui explique une sorte de réaction prise contre lui lors du chapitre général de 1605. Puis, saint Laurent de Brindes passa à Paris, bien que les documents soient muets sur ce qu'il y fit, redescendit vers Lyon et passa à Nevers. L'examen des comptes de la ville de Nevers prouve qu'il se rendit à Decize.

Nous avons voulu souligner un tant soit peu la visite du saint Général en France et aux Pays-Bas. Le livre extrêmement documenté du P. Arturo permet de le suivre ensuite dans ses voyages en Bohème, à Vienne, en Espagne, d'assister à ses joutes avec les protestants, d'étudier son œuvre oratoire immense. Les notes critiques qui accompagnent chaque chapitre font de ce grand ouvrage une source de première valeur, et un monumental instrument de travail, auquel devront avoir recours tous ceux qui s'occupent ou s'intéressent à l'histoire de l'Ordre des Capucins en Europe.

P. Raoul,
o.f.m.cap.

SERROU (ROBERT) et VALS (PIERRE). — *Les Pauvres Dames de sainte Claire d'Assise.* Paris, Edit. Horay, 1960, 1 vol., 22 x 16 cm., 174 p.

Faisant suite à leur belle collection d'enquêtes sur les Ordres religieux, inaugurée par *Au désert de Chartreuse*, R. Serrou et P. Vals nous font, à présent, pénétrer dans un monastère de Clarisses. La lecture de ces pages fera tomber bien des préjugés qui ont cours encore actuellement dans notre monde moderne. Aussi, comme le texte est abondamment soutenu par les photographies, toujours de premier choix, on réalise ce que peut être la vie claustrale.

Au début du livre, on trouvera un exposé historique de l'Ordre des Clarisses, ses grandes étapes : sainte Claire, la règle de la bienheureuse Isabelle de France pour le monastère de Longchamp et les autres maisons qui en dépendaient, sainte Colette de Corbie, Marie Laurence Longo. Grâce à ce magnifique ouvrage, les lecteurs pourront connaître les Clarisses et apprendront à les regarder vivre, à connaître leurs usages, en un mot leur vie que si peu connaissent en définitive. On lira avec profit, également, les pages consacrées à la spiritualité des Clarisses comparée à celle des Carmélites. On découvrira en un mot le sens profond, rédemp-

teur de la vie des moniales cloîtrées, et leur rôle dans l'Eglise d'aujourd'hui. On trouvera à la fin de l'ouvrage un aperçu des Clarisses dans le monde, et en particulier en France.

P. Raoul,
o.f.m.cap.

WEHNER (J.-M.). — *Le Sauveur de l'Europe. L'extraordinaire aventure du franciscain Jean de Capistran.* Version française par Martin Hehn et Joseph Schosger. Paris, Alsatia, 1960, 1 vol., 19 x 15 cm., 217 p.

On nous présente ici une vie de saint Jean de Capistran, rédigée, présentée sous un aspect tant soit peu romanesque, et c'est dommage. La vie mouvementée et passionnante du Saint est suffisamment riche d'anecdotes pour qu'il soit besoin d'inventer des dialogues et des scènes purement imaginaires. L'intention, certes, est bonne, mais n'aurait-il pas été plus facile, et plus intéressant, de parler des difficultés du Saint dans ses travaux pour la réforme de l'Observance, de ses luttes avec les sectes, surtout celle des Fraticelles, de ses labeurs de prédicateur apostolique, en Bohème, à Belgrade ? Pourquoi recourir à une fiction pour raconter une vie passionnante et très riche en faits historiques ? Si ce genre littéraire peut plaire à un certain public, l'histoire n'a rien à y gagner. Et dans une vie telle que celle de saint Jean de Capistran, ne serait-ce que son action politique, sa lutte contre les Turcs, sa lucidité de juriste, et sa clairvoyance de prophète, les éléments sont assez nombreux pour donner au public une vie bien documentée et des plus intéressantes. La grande action de la vie du Saint n'a-t-elle pas été, justement, de grouper les souverains d'Europe dans une croisade générale contre le péril turc, et de protéger l'Europe contre une invasion toujours possible ? Le livre de M. Wehner a le mérite de faire découvrir une prodigieuse aventure, trop peu connue et, malgré les réserves faites plus haut, constitue un très vivant récit.

P. R.

BONZI (UMILE) DA GENOVA, O.F.M. Cap. — *S. Caterina da Genova*, tome I, Turin, Edit. Mariette, 1961, 1 vol., 25 x 17 cms, 630 p.

Sainte Catherine de Gênes est une grande sainte italienne dont le nom est presque inconnu en France. Et pourtant, elle est une des plus grandes mystiques du xve siècle italien. Son action sur le plan temporel a été grande, tant au point de vue de l'histoire de l'Eglise qu'à celui non moins étendu, de la mystique et de la conduite spirituelle des âmes. Avec passion, l'auteur a scruté l'âme de la Sainte qu'il replace dans son cadre historique. L'histoire de la cité est sobrement dessinée, mais sur la famille de son héroïne, sur sa doctrine, nous possédons dans le premier volume des pages d'une extrême densité. C'est que l'œuvre de sainte Catherine est immense. Aussi voit-on traiter, scientifiquement le problème philosophico-théologique de sainte Catherine, sa notion du péché, et elle en parle si souvent dans son célèbre traité *du Purgatoire*. On y trouve des pages si profondes sur l'amour de Dieu, l'abnégation, la purification des âmes. Puis l'auteur nous entraîne dans l'étude de l'ascèse suivant sainte Catherine, et des phénomènes mystiques. On aurait aimé peut-être une étude plus ramassée et davantage de synthèse. Sans dénier les mérites incontestables de ce travail — la première œuvre d'ensemble — il faut reconnaître, toutefois, que l'auteur aurait eu plus de mérite à éviter certaines longueurs, ce qui aurait apporté davantage de clarté. Ceci n'in-

firme en rien l'incontestable valeur de cette œuvre qui restera une étude magistrale de la spiritualité et de la doctrine mystique de sainte Catherine de Gênes.

P. Raoul,
o.f.m.cap.

Doctoris subtilis et mariani Joannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum opera omnia, jussu et auctoritate Rmi P. Augusti Lepinski, studio et cura commissionis scotisticæ... édito. Civitas Vaticana, 1960, 1 vol., 31 x 21 cm., I-XI, 1-545 p.

Les éditeurs des *Opera omnia* de Duns Scot continuent à un rythme régulier, la publication des œuvres du grand théologien franciscain, qui élimine les éditions aujourd'hui périmées et bien défectueuses. Les éditeurs ont entrepris le délicat travail de redonner le vrai texte de Duns Scot d'après les meilleures versions manuscrites parvenues jusqu'à nous.

Le présent volume contient la *Lectura in librum primum sententiarum* : la nécessité de la doctrine révélée, le sujet de théologie, la théologie en tant que science, et enfin, les grands traités *de Deo, de Trinitate*, d'après les manuscrits conservés à Padoue, au Vatican, à Vienne. On pourra facilement utiliser ce volume grâce à l'index d'auteurs et grâce aussi à une table de concordance entre les éditions vaticane et lyonnaise. Souhaitons donc de voir se poursuivre la publication des *Opera omnia* du Docteur subtil. Elle donnera de pouvoir connaître sa vraie pensée et permettra de l'utiliser au mieux pour les besoins de l'Eglise et de la science.

E. F.

MARIE-ANTOINE DE LAUZON (P.), O.F.M.Cap. — *Dans le sillage du Poverello : Le T.R.P. Marie-Louis de Riotord* (1886-1955), *Capucin.* Montréal, Edition Thau, 1960, 1 vol., 21 x 16 cm., 217 p., ill., couv. ill.

Le héros de ce livre intéressant et très vivant n'est guère connu en dehors des sphères franciscaines. Il mériterait de l'être davantage, car il se révèle un des meilleurs serviteurs de l'Eglise au cours du XXe siècle. Non seulement le P. Marie-Louis a donné une profonde impulsion à la Province des Frères Mineurs Capucins de Toulouse, à laquelle il appartenait, par le rayonnement qu'il exerça dans le Midi de la France, mais encore en intensifiant la Mission d'Ethiopie et en travaillant à développer l'Ordre des Capucins au Canada, puisque grâce à lui, le Commissariat canadien fut érigé en Province. Mais s'il fut un supérieur suivant le cœur de saint François et l'idéal qu'en a donné saint Bonaventure, qu'il aimait à citer, le P. Marie-Louis exerça encore une grande influence surnaturelle sur tous ceux qui l'approchèrent. D'ailleurs ses qualités naturelles, sa personnalité amenèrent le Saint-Siège et plusieurs évêques canadiens à le charger de missions délicates. Il est surtout attachant par son esprit religieux, sa fidélité à inculquer et à maintenir les meilleures traditions de l'Ordre, dans lesquelles il voyait une condition indispensable de rayonnement surnaturel et de vrai apostolat. Il y puisa lui-même la force tout au long de sa vie religieuse au cours de laquelle il devait accéder aux plus hautes charges. Sa vie peut se résumer en un acte exceptionnel de soumission à la volonté divine. Le style du livre lui-même, sa clarté favoriseront, à n'en pas douter, son succès et sa diffusion.

P. Raoul,
o.f.m.cap.

MARIE-ANTOINE DE LAUZON (P.), O.F.M. Cap. — *Conférences spirituelles sur les Constitutions des Frères Mineurs Capucins.* tome III, chap. 9-12. Rome, Curie Généralice des Capucins, 1961, 1 vol., 24 x 17 cm., 227 p.

Nous avons déjà recensé ici les deux premiers tomes de cet ouvrage. Dans le troisième et dernier, nous retrouvons encore la même pensée essentiellement franciscaine. Il ne faudra pas chercher dans ces conférences des commentaires d'ordre juridique ou technique. Le but de l'auteur en les écrivant, a été, avant tout d'élever les âmes et de les amener à trouver dans la lecture des Constitutions un élément vivifiant de vie intérieure, en même temps qu'un plus vif attachement pour leur idéal religieux.

Ces pages sont riches de doctrine et témoignent d'une profonde connaissance de l'histoire de l'Ordre. Elles favoriseront certainement un effort dans la pratique de la vie religieuse telle que les Constitutions la demandent, et développeront le sens de la tradition. Nous l'avons déjà dit, les supérieurs et, en tout premier lieu, ceux qui sont préposés à la formation des novices et des étudiants utiliseront ces conférences avec profit, de même que tout religieux ou sympathisant de l'Ordre franciscain, car ces Constitutions constituent, à n'en pas douter, le reflet le plus authentique de la Règle franciscaine.

E. F.

II. — Ouvrages non franciscains

CRAMPON (Chanoine). — *La Sainte Bible*. Traduction nouvelle d'après les textes originaux. *A. T.*, traduction révisée par J. Bonsirven. *N. T.*, traduction nouvelle de A. Tricot. Paris, Desclée, 1960, 1 vol., 20 x 15,5 cm.

La Bible de Crampon est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'insister sur l'œuvre accomplie tant chez les prêtres que chez les fidèles pour la compréhension de la révélation de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Cette édition revue et renouvelée continuera cette tâche cela n'est pas douteux. La présentation claire et agréable à lire, les références dans la marge centrale sont à souligner. On remarquera aussi la traduction des Psaumes, des Proverbes, du Cantique des Cantiques, revue par A. Robert ainsi que les deux notices d'introduction.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

Epîtres de Saint Paul (*Les*). Traduction du chanoine E. Osty. Paris, Editions Siloé, 1960, 1 vol., 19 x 15,5 cm., 220 p.

Quand nous évoquons une traduction française du Nouveau Testament, spontanément nous pensons à celle de M. Osty dont l'éloge n'est plus à faire tant elle s'est à juste titre imposée et répandue jusque dans le public le plus large. L'élégance du style, la fidélité aux nuances du texte grec, l'exactitude du terme, etc... en sont la richesse et aussi l'agrément du lecteur qui ne peut se pencher sur l'original. Un index alphabétique en permettra un usage plus étendu encore et toujours plus profitable.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

Recherches bibliques. V. Littérature et théologie pauliniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 1 vol., 19 x 15,5 cm., 250 p.

Chaque année les Journées Bibliques de Louvain réunissent un bon nombre d'exégètes catholiques et de professeurs de séminaires en choisissant un thème de recherches et de réflexions ayant trait à la Sainte Ecriture. En 1959, la session fut consacrée à saint Paul, le XIXe centenaire de l'Epître aux Romains orientait ce choix. La théologie de saint Paul fit l'objet de la plupart des communications. Parmi elles il faut citer Monseigneur Coppens sur le « mystère » dans la théologie de saint Paul ; le P. Lyonnet sur la justification, le jugement, la rédemption ; M. J. Havet sur le « Corps du Christ », etc... sans exclure les autres. La note de H. Van den Bussche sur l'enseignement de saint Paul dans les séminaires ne manque pas d'intérêt.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

MARIE (J.) et SERVEL (J.). — *Les Sacrements.* Lyon, Editions du Chalet, 1961, 1 plaquette, 26 x 20,5 cm., 31 p.

Voici plus de cent-dix photos : documents bibliques, liturgiques, documents sur les Sacrements dans la vie de l'Eglise qui aideront grandement l'enfant pour une meilleure compréhension de sa religion. Un album sur les Sacrements ne dit pas tout. Il ne remplace, en effet, ni le texte du catéchisme ou du cours de religion, ni la parole du catéchiste. Une illustration ne prend sa valeur que si elle est discutée, commentée, restituée dans le contexte de la Bible ou de la vie de l'Eglise. A cette condition-là seulement, elle pourra devenir un moyen d'éducation de la foi.

Ces photos s'efforcent de montrer ce qu'il y a de profond dans les Sacrements, afin que les jeunes lecteurs prennent conscience que les Sacrements sont des « Sacrements de l'Eglise », et non des gestes isolés et individuels.

E. F.

THOMAS D'AQUIN (SAINT). — *Contra Gentiles.* Livre premier, traduction par R. Bernier et M. Corvez, O.P., Introduction par A. Gauthier. Paris, Lethielleux, 1 vol., 23 x 18 cm., 472 p.

Dernier en date à paraître des quatre livres de la *Somme contre les Gentils*, dans la traduction entreprise par les PP. Dominicains de la Province de Lyon, le Livre I est d'une importance capitale. Il l'est surtout par l'objet qu'il étudie : Dieu dans son existence et dans ses perfections. Il l'est aussi par le « discours de la méthode », par lequel saint Thomas ouvre ce grand traité.

C'est sur ce discours de la méthode, — l'intention, — que le P. Gauthier s'arrête longuement, dans une introduction remarquable, écartant avec une sagacité impitoyable les légendes et les opinions reçues, et dégageant du texte même, — d'un texte dont il a au préalable brillamment établi l'état et la datation, — et le dessein d'ensemble et le plan. Il étudie les différents manuscrits, essaie de les dater, rapporte un excellent témoignage du P. Gils sur l'écriture de saint Thomas, le rôle des secrétaires dans la rédaction de l'œuvre. Dans une savante étude sur la rédaction manuscrite, il prouve que celle de Paris eut lieu avant l'été 1259, donc en plein règne de saint Louis. Car, heureusement, nous possédons l'autographe de la *Somme contre les Gentils*, au moins un tiers du texte, et c'est sur l'examen de ce précieux manuscrit que se fonde la savante introduction et les déductions qu'en tire le P. Gauthier. Il est inutile de souligner que cette édition surpasse en netteté et en précision les éditions antérieures, et fournit un texte aussi agréable par la présentation que précieux pour le travail.

E. F.

BAUFINE (ANDRE). — *L'union à Jésus-Christ dans les mystères de sa vie, d'après le cardinal de Bérulle.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 1 plaquette, 13,5 x 9,5 cm., 157 p.

Dom Marmion avait déjà publié un volume toujours lu avec profit *le Christ dans ses mystères*. Cette petite plaquette n'a pas un sens différent, sauf dans l'expression. On y sent passer l'âme bérullienne dans le style du XVIIe siècle, mais au-delà, on retrouve la doctrine christocentrique qui constitue la doctrine de Bérulle, influencé par sa cousine, la bienheureuse Marie de l'Incarnation, et par les auteurs capucins du XVIIe siècle. Mme Acarie n'a-t-elle pas reçu sa formation à Longchamp,

et Bérulle n'eut-il pas pour directeur spirituel Benoît de Canfield? Si le futur restaurateur de l'Oratoire voulut rentrer chez les Capucins, ce dont le P. Benoît le dissuada, n'est-ce pas parce qu'il avait compris et assimilé leur doctrine spirituelle? Aussi à parcourir ces extraits sur les états du Verbe Incarné, la richesse des mystères du Christ : l'Incarnation, la Résurrection, la Passion, la perpétuité des mystères du Christ, on se sent en pleine atmosphère franciscaine, et on croit entendre un écho des plus belles pages des capucins Bernardin de Paris ou Honoré de Champigny.

P. R.

AEBY (P. GERVAIS), O.F.M.Cap. — *Quatre Chemins de Croix.* Paris, La Colombe, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 60 p.

Il s'agit de quatre Chemins de Croix, dont trois scripturaires et un liturgique. L'originalité des trois premiers consiste en ce que les textes choisis sont groupés autour d'un thème central, et que des indications marginales servent de guide dans la prière méditée du mystère de la Croix. Le quatrième est uniquement tiré des prières liturgiques de la Passion.

Grâce au mouvement biblique, la dévotion au Chemin de Croix s'alimente de plus en plus aux sources mêmes de la Révélation. Ceux-ci, sans verser dans la facilité, seront précieux pour les fidèles parce que l'auteur a groupé les textes autour d'une idée centrale, et note en marges quelques solides indications de méditation. Le dernier est tiré des plus belles prières liturgiques de la Passion, et c'est une heureuse idée, car la liturgie n'a pas encore été suffisamment utilisée dans le renouveau de cette dévotion. Centrés sur le cœur de la Religion, ils rendront service aux prêtres, aux religieux, religieuses et aux laïcs d'Action catholique. Ils y trouveront une nourriture solide pour leur vie d'intimité avec le Christ.

E. F.

NEUBERT (E.). — *Marie et l'éducateur chrétien.* Mulhouse, Editions Salvator, 1959, 1 vol., 19,5 x 14 cm., 220 p.

Ce livre se présente comme un manuel de pédagogie spirituelle. Il s'adresse directement aux éducateurs, à tous ceux qui ont charge d'éducation des enfants et des jeunes gens, parents, maîtres, professeurs, catéchistes. Ils trouveront toujours dans la personne de Marie, la Très Sainte Mère de Jésus, une aide efficace, un guide très sûr et un exemple parfait à imiter eux-mêmes et à proposer à l'imitation de ceux dont ils ont la charge. « En étudiant les relations entre la mission de Marie et la mission de l'éducateur chrétien, on constate que celle-ci n'est qu'une participation limitée dans le temps et dans l'espace, à la mission confiée par Dieu à Marie pour tous les temps et tous les lieux, et que son rôle est celui d'un auxiliaire de Marie dans sa mission de Mère de tous les hommes » (p. 10).

L'auteur est un mariologue bien connu et bien qualifié par son ministère d'éducateur pour traiter le sujet de ce travail. On trouvera dans ces pages bien des conseils judicieux, tous conformes d'ailleurs aux plus saines traditions de l'Eglise.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

Nous vous louons, ô Maître de l'Univers. Prières selon la liturgie de saint Jean Chrysostome. Zurich, 1960, 1 plaquette, 13 x 9,5 cm., 32 p.

A la veille du concile général, les regards des chrétiens latins se portent avec un affectueux intérêt sur leurs frères d'Orient. Or, cette brochure, en leur offrant les plus magnifiques prières selon la liturgie de saint Jean Chrysostome, leur permettra de s'unir, autrement que par la pensée, à la ferveur des rites orientaux.

Pour la plupart de ses lecteurs, cet opuscule sera une révélation. La partie consacrée à la célébration du sacrifice eucharistique montre l'union intime entre les catholiques des différents rites et les invite à s'associer dans le grand sacrement de l'amour divin.

Par la disposition des textes, cette liturgie peut être dialoguée, un récitant alternant avec l'assistance ou un chœur.

Ce recueil, traduit déjà dans de nombreuses langues européennes, orientales et africaines, méritait d'être mis à la portée du public français.

E. F.

Textes et prières pour la Pénitence, par l'équipe sacerdotale de Notre-Dame de Boulogne. Paris, Lethielleux, 1960, 1 vol., 18 x 11,5 cm., 113 p.

L'originalité de ces textes vient de ce qu'ils sont tirés, pour la plupart de l'Ancien ou du Nouveau Testament, de la liturgie et de sources diverses, comme les textes des Pères. C'est donc une anthologie rédigée dans un but liturgique et paroissial. Nous remarquons des extraits du Père de Foucauld, du P. de Grandmaison, du P. Doncœur, de Papini et de Newmann. Grâce à eux, les fidèles pourront éviter la monotonie et pénétrer davantage dans la connaissance de l'Ecriture Sainte et des prières liturgiques. Ce petit livre rentre donc dans l'effort tenté de nos jours, vers une vie chrétienne plus communautaire et centrée sur la prière liturgique.

P. R.

MARIE-ABDON DE RIVESALTES (T.R.P.), O.F.M.Cap. — *Richesses inexploitées.* Lectures sur la Messe. Blois, Editions Notre-Dame de la Trinité, 1960, 1 vol., 21 x 15 cm., 296 p.

Pour juger équitablement un livre il faut tenir compte du but visé par l'auteur. Or, dans le cas présent, l'auteur avertit clairement qu'il ne se pose pas en théologien et qu'il n'écrit pas pour les théologiens, mais pour les simples fidèles. Ce qui, au demeurant pourra être utile aux théologiens aussi, en leur apprenant qu'il est possible d'exprimer les vérités les plus nécessaires de notre foi sans recourir à un vocabulaire que nos braves gens ne comprennent pas. Notre-Seigneur parlait en paraboles. Le P. Marie-Abdon illustre son enseignement par des histoires, des anecdotes, voire même des légendes. Il est persuadé que, malgré le gros effort de pastorale fait durant ces dernières années, on ne sait pas encore assez les richesses qu'apporte la Messe. Ce sont ces « richesses inexploitées » qu'il se propose de mettre en valeur.

On notera très particulièrement les quelques pages consacrées à « la proclamation » de la Parole de Dieu, qui rappelle l'importance que l'Eglise attache à cet enseignement et l'insistance qu'elle met à en convaincre ses fidèles. On retiendra aussi les précisions données sur le sens et la portée des paroles et des gestes de l'Offertoire.

Voici encore quelques réflexions fort utiles : « Notre époque se flatte d'être une époque d'incarnation : on parle d'apostolat incarné, de spiritualité incarnée... Par contre la piété se désincarne ; on n'ose pas joindre les mains... La plupart des gestes de piété des fidèles ont été bannis ; sous prétexte d'intérioriser la foi, d'éviter « l'exhibitionnisme religieux », on tombe dans l'excès contraire ; on désincarne les rapports avec Dieu » (p. 129).

Il y a bien d'autres pages dans ce livre, qui méritent de retenir l'attention, des réflexions judicieuses et des conseils pratiques.

Nous souhaitons de tout cœur que beaucoup d'âmes en fassent leur profit.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

PROVOST (Chanoine LEON). — *Qui dites-vous que je suis ?* Paris, Edit. La Colombe, 1959, 1 vol., 19,5 x 14 cm., 190 p.

Ce n'est point ici un livre d'apologétique pour démontrer une fois de plus que Jésus-Christ est Dieu et vrai Fils de Dieu. Tout le livre parle bien de Jésus-Christ, et ne parle que de Lui ; mais c'est pour nous le faire connaître comme homme. N'allez cependant pas y chercher les thèses qui tiennent une si grande place dans les traités classiques du *De Verbo Incarnato.* Ces discussions n'entrent pas dans le cadre de l'auteur, qui n'écrit d'ailleurs pas uniquement pour les théologiens.

C'est un dogme que le Christ-Jésus, le Verbe fait chair, est un homme parfait. Il nous est donné pour Rédempteur, Médiateur, Docteur ; mais aussi pour Exemplaire. Il est de notre vocation de chrétien de reproduire en nous ce modèle, en qui il est impossible de découvrir la moindre faiblesse, lacune ou imperfection.

Et l'auteur s'applique à faire l'inventaire des richesses humaines de cet homme unique qu'est le Christ, telles qu'elles apparaissent à travers les récits évangéliques.

« On a beau ne regarder que l'homme en lui à tout moment l'on aperçoit le Dieu » (p. 21). Mais ces méditations, écrites sans prétention, nous aident à faire revivre le Divin Maître, le rendent pour ainsi dire plus près de nous, plus accessible à notre petitesse. Ici et là, elles nous dévoilent quelques aspects de sa personnalité, auxquels on ne prête pas ordinairement attention. Les âmes désireuses de connaître le Christ et de le suivre, liront ces pages avec profit.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

SALET (R. P. GASTON). — *Plus près de Dieu.* T. III. Paris, Lethielleux, 1959, 1 vol., 19,5 x 14 cm., 260 p.

Le sous-titre indique plus exactement le contenu du livre : « Brèves réflexions pour les fêtes et les dimanches ». Le thème de ces réflexions est presque toujours suggéré par l'Evangile de la messe. Ce ne sont pas des homélies et ces pages ne prétendent pas au style oratoire ; mais elles invitent à la méditation sur les exigences de la vie chrétienne et sur les difficultés qui s'y rencontrent. On nous y rappelle que la vie chrétienne authentique ne se contente pas de belles paroles. Il est facile de se donner le change! Et il arrive qu'avec une certaine bonne foi nous nous payons de mots. L'essentiel de la vie chrétienne consiste dans l'amour de Dieu, dont le signe le plus certain et le plus facilement discernable est l'amour effectif du prochain. Mais cet amour de Dieu, si exigeant qu'il soit, « ne

doit pas nous apparaître comme une servitude, mais comme une promotion inouïe pour l'homme » (p. 74).

L'unique Sauveur est le Christ-Jésus. Il est vain d'en attendre un autre. En Lui aussi est la source de la vie chrétienne, de même qu'il est l'exemplaire parfait des enfants de Dieu. Mais « lorsqu'il entre dans notre vie, on dirait que c'est pour bouleverser notre tranquillité » (p. 99).

Ces fortes leçons, toujours si opportunes, sont écrites dans un langage incisif parfois, mais toujours simple et sans affectation. Puissent-elles trouver écho dans beaucoup d'âmes !

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

JULLIOT (HENRY DE). — *D'un cœur qui t'aime.* Préface de F. Mauriac. Collection « Bible et Vie chrétienne », Paris, Casterman, 1960, 1 vol., 20 x 15 cm., 166 p.

La collection « Bible et Vie chrétienne » s'enrichit par ce travail d'un bon livre, aussi agréable à lire que profitable à la vie spirituelle. Ce n'est pas une œuvre d'érudition, bien que l'auteur soit familier de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome et nourri de la doctrine des Pères.

L'auteur nous présente un commentaire de l'Evangile selon saint Jean ; non pas cependant un commentaire littéral, qui suit le texte sacré pas à pas, verset par verset. Il s'efforce plutôt de dégager les lignes maîtresses du drame de Jésus. Comme l'indique assez clairement le titre de l'ouvrage, la pensée centrale et dominante est l'incroyable amour de Dieu pour nous.

Jésus vient au milieu de nous pour nous sauver ; et il n'y a que lui qui puisse nous sauver. Il est poussé à faire cette démarche par l'amour qu'il a pour nous. Pourtant ne seront sauvés effectivement que ceux qui acceptent le salut en acceptant le Christ. Or, il se trouve beaucoup d'hommes qui se refusent à l'amour et par suite au salut. « Il est venu parmi les siens, et les siens ne l'ont pas reçu ». Voilà le drame tragique qui se déroule sous nos yeux, et dont nous pouvons revivre les étapes successives jusqu'au dénouement du Calvaire.

Rien de moins livresque que ces pages vibrantes d'une émotion contenue et qui invitent à la méditation. Dans les dernières lignes du chapitre préliminaire, qu'il appelle « confidences », l'auteur dit : « Je ne désespère pas d'avoir fait passer dans ces pages un peu d'amour ». Son vœu est exaucé ; et avec l'amour il y a fait passer aussi un peu de lumière qui aidera les âmes sincères et de bonne volonté à s'ouvrir davantage au Christ.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

HAUSHERR (L.), S.J. — *Les leçons d'un contemplatif.* Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique. Paris, Beauchesne, 1959, 1 vol., 19,5 x 14 cm., 200 p.

Le savant professeur de l'Institut Oriental de Rome édite et commente cet écrit spirituel d'un des maîtres de la vie contemplative des anachorètes de l'Eglise d'Orient.

Ce traité comprend cent cinquante-trois chapitres. Mais ces chapitres de quelques lignes sont plutôt des Sentences. Et Evagre semble bien avoir été « le premier écrivain chrétien qui ait employé le genre littéraire des Sentences » (p. 141). Une des difficultés que présente pour nous la

lecture des textes anciens comme celui-ci tient à l'imprécision du vocabulaire, qui n'a pas encore eu le temps de se fixer, pour exprimer les états d'âme qui relèvent de la vie spirituelle et de la mystique. Le P. Hausherr nous rend le précieux service de nous expliquer ces mots dans le contexte où ils sont employés.

Le travail du R.P. consiste surtout à commenter Evagre par lui-même, en rapprochant chaque sentence d'autres textes tirés des divers écrits de cet auteur.

Il est particulièrement intéressant de constater que nous trouvons déjà dans Evagre les enseignements que développera plus tard avec tant de maîtrise saint Jean de la Croix sur le dépouillement nécessaire de l'esprit (imagination, mémoire, intelligence) et de la volonté, qui ne doivent garder aucune attache aux créatures, comme condition préalable et indispensable à la vraie contemplation.

Evagre sait bien par son expérience combien il est difficile de se recueillir et de se maintenir dans le recueillement. Comme les grands mystiques qui lui succèderont, il reconnaît qu'il y a un recueillement qui est produit par la grâce bien plus que par l'effort personnel. Encore le contemplatif doit-il au moins faire ce qui dépend de lui pour enlever les obstacles qui empêcheraient cet effet de la grâce en lui.

Il connaît aussi et signale à plusieurs reprises les illusions que peut faire naître le démon. Sont particulièrement exposés à se laisser berner ceux qui ont un goût trop prononcé pour les faveurs sensibles ou extraordinaires. Tout le long du traité, la grande préoccupation d'Evagre est de mettre en garde contre l'orgueil, principal obstacle à la contemplation.

Un index des mots grecs principaux, la table des citations scripturaires, une table analytique très détaillée font de ce livre un instrument de travail bien équipé.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

BRETON (VALENTIN-M.), O.F.M.Cap. — *La vie religieuse. I. - Les premiers pas.* Paris, Aubier, 1961, 1 vol., 19 x 12 cm., 235 p.

Cet ouvrage est le premier d'une série de trois volumes, dont le R.P. Valentin-M. Breton avait laissé le manuscrit lorsque le Seigneur le rappela à lui le 6 juillet 1957. Sous le titre général « La lettre et l'esprit », il y traitait de la vie religieuse, sous une forme bien adaptée aux désirs des âmes contemporaines ; dans ce premier livre, il s'agit du postulat et du noviciat, deux autres volumes nous sont annoncés, le livre des professes, le livre d'un supérieur. Notons que ce travail s'adresse aux religieux tout autant qu'aux religieuses. Il comporte deux parties : le livre des postulantes, le livre des novices.

Un chapitre préliminaire sur la vocation religieuse en indique toutes les incidences spirituelles et pratiques ; l'auteur met, en particulier l'accent sur le signe visible que constitue, pour le postulant, son acceptation finale par la communauté ; cela pourra contribuer à apaiser les consciences, dans certains cas difficiles. Puis, quatre chapitres exposent les paradoxes de la vie religieuse : ce qu'on n'y vient pas chercher et qu'on y trouve, ce qu'on y vient chercher et qu'on n'y trouve pas, ce que donne la vie religieuse sans qu'on s'en aperçoive, ce que l'on croit donner et qu'en réalité on refuse.

Le livre des novices s'ouvre sur un « chapitre fondamental » : la lettre, gardienne de l'esprit. Le Père y expose l'idée centrale de l'ouvrage : il faut tenir à la lettre, il ne faut pas s'en tenir seulement à la lettre. La

vie religieuse doit progressivement nous identifier au Christ et au Christ crucifié, elle propose, pour y parvenir, un moyen valable pour tous les appelés, l'observance, même extérieure, des règles du noviciat. Il faut savoir tenir à autre chose qu'à la lettre, à l'esprit, dont la lettre n'est que le signe visible ; il faut, en particulier, savoir dépasser la complaisance qui risque de se glisser dans une observance attentive, mais trop extérieure, et savoir mourir à sa propre justice — paroles profondes que le novice pourra méditer avec fruit.

L'ouvrage du R.P. Valentin-M. Breton nous expose une doctrine spirituelle saine, et manifestement vécue ; on y trouvera une réaction heureuse, un peu appuyée peut-être, contre la tendance moderne à une recherche de l'esprit, qui néglige la voie naturelle qui nous fait passer, en toutes choses, du signe au signifié, de la lettre au sens caché. On pourra regretter que les éditeurs aient simplement reproduit le manuscrit du Père, sans apporter quelques corrections au style parlé qu'on y rencontre parfois, mais sans doute est-ce là une critique assez superficielle.

Devra-t-on mettre ce livre entre les mains des postulants ou des novices eux-mêmes ? Il ne semble pas : l'ouvrage est le fruit d'une longue expérience, il répond à certaines difficultés qu'une âme donnée n'a sans doute pas toutes encore rencontrées, il risquera par là de dérouter, ou encore de faire croire trop facilement au jeune lecteur qu'il a déjà dépassé les tentations signalées. Il semble que le meilleur usage que l'on puisse faire de cet ouvrage sera d'en donner une lecture commentée et adaptée à l'auditoire, ou de s'en inspirer dans la direction spirituelle.

F. N.

SALES (P. LORENZO). — *La perfection religieuse : à la lumière du divin amour.* Mulhouse, Salvator, 1960, 1 vol., 19 x 14 cm., 138 p.

Le P. Sales nous donne un petit livre qui nous porte aux cimes de l'esprit et du cœur. Nourri de l'Evangile, cet opuscule propose l'idéal religieux selon toutes ses dimensions de renoncement et de dépassement. Renoncement traduit par les vœux, dépassement dans le divin amour. Connaître Dieu pour l'aimer, voilà la voie royale de l'Evangile.

Prêtres, religieux, religieuses comprendront mieux désormais le don royal de la vocation.

P. Louis,
o.f.m.cap.

GLEASON (ROBERT W.). — *Le monde à venir : les fins dernières.* Paris, Lethielleux, 1960, 1 vol., 19 x 14 cm., 190 p.

Cette traduction de l'anglais nous est livrée dans la collection « Théologie, Pastorale et Spiritualité ». R. Gleason aborde des sujets classiques : la mort, le jugement, le purgatoire, le ciel, l'enfer, la résurrection de la chair. A vrai dire, le sujet n'est plus si classique, et il semble relégué dans les zones secondaires de la prédication et de l'évangélisation. Ces thèmes, qui formaient pourtant l'essentiel du message d'un François d'Assise, avaient peut-être perdu de leur valeur parce qu'ils n'étaient plus autant d'aspects du mystère du Christ. Toute la force de Gleason est précisément de réintroduire le Christ au cœur de la destinée humaine.

Prédicateurs ou catéchistes trouveront large profit à méditer ces pages.

P. Louis,
o.f.m.cap.

CORBIN (SOLANGE). — *La déposition liturgique du Christ au Vendredi-Saint. Sa place dans l'histoire des rites et du théâtre religieux (Analyse de documents portugais).* Paris, Edit. Les Belles Lettres, 1960, 1 vol., 21 x 14,5 cm., 345 p.

L'Eglise de France ne connaît pas la curieuse cérémonie de la déposition du Christ au Vendredi-Saint. Il en est autrement des églises médiévales et de celle de Braga qui ont évoqué la mise au tombeau du Christ, sans le représenter au sens propre, mais en déposant dans une tombe fictive, une hostie ou une croix représentant le corps du Christ. Elle a lieu après trois heures du soir, soit après la messe des présanctifiés, soit après l'adoration de la Croix. Le clergé forme une procession qui, de l'autel se rend à une tombe distincte du reposoir du Jeudi-Saint, escortant l'hostie ou la croix « à déposer ». Arrivé au sépulcre figuré, le célébrant pose l'objet dans la tombe. On chante, pendant la procession et après la déposition, des prières strictement liturgiques prises au répertoire du Vendredi ou du Samedi-Saint. Telle est la « déposition ». On la trouve encore aujourd'hui au Portugal, en Allemagne, en Pologne, en Autriche, en Bohême et en Orient.

La présente étude basée sur des textes liturgiques, musicaux, établit l'origine de cet usage, sa diffusion et ses transformations. On pourrait se demander si les Frères Mineurs ont diffusé la cérémonie de la déposition. Il ne semble pas que ceux-ci en aient été les agents de diffusion à travers l'Italie. Sans doute, quand elle y pénètre, les *laude* et les *sacre rappresentazioni* ont pu influer sur la déposition, et les Franciscains ayant diffusé ces formes de piété populaire, ils ont pu, ainsi, indirectement, modifier la cérémonie bien que ce fut certainement par eux qu'elle se répandit à Jérusalem à la fin du XVI[e] siècle.

L'auteur a parcouru toute l'Europe à la recherche de traces de cette cérémonie qui se maintient encore dans les pays du sud. L'impressionnante liste que Mlle Corbin dresse à la fin de son ouvrage montre l'extrême soin apporté à la documentation. Evidemment, la lecture d'un tel livre, fruit de laborieuses recherches, suppose une connaissance approfondie de la liturgie, si l'on veut étudier ensuite le drame liturgique. On rejoint, en effet ici, le drame religieux, né dans les églises, mais qui en sort aussitôt qu'il se sépare du symbole. En effet, les deux notions de symbolique et de drame, même religieux s'excluent réciproquement. Le théâtre du bas Moyen Age bénéficie de l'aide du clergé certes, mais, à ce moment, les représentations n'ont plus lieu dans l'église. En définitive, la curieuse cérémonie de la déposition du Christ au Vendredi-Saint peut se rapprocher de la liturgie à laquelle elle s'apparente, ou prendre l'aspect d'un drame quelconque en devenant une procession à stations. Les spécialistes en liturgie trouveront aussi dans cette étude dense et documentée de nombreux renseignements sur de nombreuses questions annexes, grâce surtout aux index, et à l'illustration photographique concernant les planches musicales.

P. Raoul,
o.f.m.cap.

COLLINET-GUERIN (MARTHE). — *Histoire du Nimbe.* Préfaces du Dr Georges Contenau et du Prof. Gabriel Le Bras. Paris, N.E.L., 1961, 22 x 14 cm., 731 p., planches ill.

Voici une contribution curieuse et intéressante à l'histoire de l'iconographie, et à l'iconographie elle-même, le nimbe étant un attribut classique des « personnages », non seulement des saints et saintes de l'Eglise

latine ou orthodoxe, mais aussi de bien d'autres. C'est pourquoi l'auteur ne s'attache pas qu'à l'iconographie chrétienne, mais étendra sa recherche à l'antiquité païenne comme aux religions de l'Extrême-Orient et d'Amérique précolombienne, et même aux monuments laissés par la préhistoire (« prénimbe »).

L'enquête porte sur une documentation, un matériel d'investigation considérable, qu'on serait tenté de dire exhaustif, ce qui permet d'affirmer la portée universelle, absolue, de cette étude. Mais il ne s'agit pas ici seulement de description, classification et harmonisation des divers types de nimbes rencontrés, encore que ce travail peut amener à des conclusions fort utiles, par exemple pour le rapprochement et la datation au moins approximative sinon l'identification d'objets iconographiques rencontrés au cours de recherches historiques, archéologiques, numismatiques, glyptiques ou autres.

L'auteur tâche également à s'orienter vers l'interprétation du nimbe en général ou de certains types de nimbes particuliers. S'agit-il d'un attribut purement conventionnel, passé d'âge en âge et de civilisation en civilisation, ou réinventé ici et là, ou bien d'une constante humaine dans la traduction graphique d'un élément psychique ou parapsychique de la personnalité ? L'autre nom, chrétien, du nimbe : « auréole » nous renvoie à « aura » et « aura », à son tour, évoque tout un domaine magique ou ésotérique, qui s'exprime le plus souvent par symboles (p. 18 et suiv.). Les théophanies de l'Ancien et du Nouveau Testament comme les phénomènes d'apparitions dans l'histoire de l'Eglise entraînent toujours des manifestations lumineuses de la figuration divine ou humaine dont la représentation plastique ou graphique la plus simple, ordinaire et conventionnelle, devient classiquement l'auréole, le nimbe. Le nimbe, païen ou chrétien, est un signe commodément utilisé par les artistes pour montrer la nature ou l'emprise divine du « personnage » qu'ils représentent.

P. 537 à 542 se trouve une bonne analyse du nimbe dans l'iconographie de saint François, qui montre à la fois la conscience exigeante et la souplesse variée qu'apporte l'auteur dans des recherches qui pourraient paraître monotones.

Notons enfin la richesse de la bibliographie toujours présentée d'une façon logique qui la rend très abordable, bien qu'on regrette à l'impression, des fautes de transcription des termes étrangers (p. e. *christlinchen* trop fréquent pour *christlichen*).

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

VANIER (JEAN). — *Au chevet des désespérés.* Paris, La Colombe, 1960, 1 vol., 19 x 14 cm., 137 p.

La Congrégation des Sœurs Franciscaines de la Devèze a été fondée, voici un siècle. Les Sœurs qui y font profession se donnent pour apostolat de soigner les malades, de tout âge et de toute condition : fillettes, jeunes filles, femmes âgées, atteintes d'affections incurables. Pour cette tâche si difficile, humainement si rebutante, elles ont renoncé à tous les agréments de la société dans le seul désir de soulager, pour l'amour de Dieu et des hommes, ce que l'on ne peut pas guérir.

Leur maison mère est à la Devèze, aux confins du Cantal et de l'Aveyron. Mais l'œuvre a essaimé, et des filiales existent à Rolleville, près du Havre, à Saint-Maur, dans la banlieue parisienne, dans le Gard et en Dordogne. C'est encore trop peu. Tous les jours les Supérieures doivent

opposer des refus d'admission, cruels, mais inévitables en raison de la multiplicité des détresses, en raison aussi, hélas, du nombre diminué des Sœurs. Il faut, en effet, une ferme volonté de se dévouer, pour entrer à La Devèze, et l'époque n'y pousse guère...

Rien de plus bouleversant que de visiter une de ces maisons, où, dans le silence, dans la modestie, dans la foi aussi, qu'avive la prière, les Sœurs se donnent aux pauvres êtres deshérités que la société abandonne.

C'est l'existence d'une de ces religieuses que l'auteur a décrite, avec tout ce qu'elle comporte d'abnégation, de fatigue, de désillusions, parfois de découragement, mais aussi de douceur dans l'épanouissement de la charité. Il a retracé, chemin faisant, la vie de la communauté, le destin d'une malheureuse incurable et évoqué quelques-uns des problèmes qui tourmentent toujours nos consciences : Est-ce la peine de se dévouer pour des causes désespérées ?

E. F.

PLANQUE (D.). — *La chasteté conjugale. Vertu positive. Etude de pastorale.* Centre d'études et de consultations familiales, Bruxelles, 1959, 1 vol., 19 x 15,5 cm., 220 p.

Préoccupé des difficultés croissantes et douloureuses que le problème de la chasteté conjugale soulève dans le ministère pastoral, l'auteur s'est efforcé d'aider les prêtres dans leur action auprès des foyers. Ainsi, après avoir dégagé les composantes fondamentales du problème de la chasteté, ce qui se pose à la conscience chrétienne devant les obstacles de tous ordres, il énonce quelques orientations pastorales. Il connaît bien, et depuis longtemps, les questions familiales, l'éducation des enfants, les jeunes gens et les jeunes filles, la préparation au mariage, le mariage lui-même, ont fait déjà de sa part l'objet de plusieurs études de valeur.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

BULST (WERNER), S.J. — *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff.* Düsseldorf, Pat mos Verlag, 1960, 21 x 14 cm., 130 p., relié.

Ce qu'est la révélation, quelle place elle tient parmi les domaines de la science sacrée, c'est ce que cherche à nous faire connaître ce petit ouvrage, dans l'éclairage de la problématique et de la science contemporaine. Le sous-titre montre que l'auteur veut étudier autant la notion théologique (abstraite et positive) que la raison purement scripturaire du phénomène de la révélation. En effet la théologie systématique à elle seule n'épuise pas le contenu de la notion de révélation, tandis que l'expression biblique de la révélation, si elle n'offre aucune définition du phénomène, montre de multiples réalités et formes du fait en lui-même. D'où la nécessité d'une confrontation et d'une synthèse.

Quatre parties divisent la matière : un état de la question, où sont passées en revue les idées émises sur la révélation dans la théologie catholique comme au dehors d'elle ; une question de méthode : faut-il poser le problème sur le plan systématique ou sur le plan scripturaire (positif) ? (On a vu que les deux plans se superposent et se complètent) ; on entre alors dans l'enquête proprement dite, en partant de la nature cachée de Dieu et du besoin qu'il y a d'une manifestation personnelle de son existence, pour gratuite que soit cette révélation — d'où suit l'étude des

diverses formes effectives de la révélation ; enfin une synthèse est proposée, et une conclusion, qui met la foi en face de la révélation.

Malgré sa brièveté, cette étude, développée à la lumière des préoccupations et orientations actuelles de la théologie, apporte une contribution très précise à un renouveau d'apologétique où la foi, dans sa gratuité même en même temps que son objectivité, se montre en correspondance adéquate à la gratuité et à l'objectivité de la révélation.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

HOFMAN (P. ROMAN), O.F.M.Cap. — *Pioneer theories of missiology. A comparative study of the mission theories of Cardinal Brancati de Laurea.* Washington, Catholic University of American Press, 1960, 21,5 x 19 cm., XIV-182 p.

Seuls les initiés aux questions de missionologie connaissent le cardinal Laurenzo Brancati, de l'Ordre de Saint-François, et son œuvre. Celle-ci est malheureusement difficilement accessible puisqu'elle est cachée dans le volume III des *Commentariorum in quatuor libros sententiarum Scoti* (Rome 1673), et encore, comme un appendice du traité *De Fide.* Pourtant, Brancati est un des premiers qui aient exposé les grands principes de la théologie missionnaire.

L'auteur veut lui rendre justice, et le replacer à sa juste place. Une première partie est consacrée à retracer rapidement la vie du cardinal Brancati ; mais la suite de l'ouvrage est encore plus dense, car c'est un exposé de droit qui régit le monde missionnaire : droit du Saint-Siège d'envoyer des missionnaires dans le monde entier, définition de la vocation missionnaire, qualités requises de ceux qui y sont envoyés, etc... Cette étude de droit missionnaire qui constitue en même temps un rappel de ce que tout prêtre ou religieux doit savoir sur cette question plus que jamais actuelle, ne sera pas de peu d'utilité pour tous ceux qui s'intéressent à la missionologie et aux sciences qui s'y rattachent.

P. R.

SCHARLT (Eusebius), O.F.M. — *Freiheit und Gesetz*, Die theologische Begründung der Christlichen Sittichkeit in der Moraltheologie Johan. Bapts. Hirschers (+ 1865). Ratisbonne, Fr. Prestet, 1958, 22 x 18 cm., 191 p.

Malgré l'allure abstraite du titre — *Liberté et Loi* — nous avons ici une étude positive d'histoire de la théologie morale, analysant l'apport et les suites de l'œuvre de J.-B. Hirscher. Un regard d'ensemble sur les courants spirituels au tournant des XVIII-XIXe s., montre que la pensée du royaume de Dieu jouait, spécialement à l'école de Tubingue dans l'entourage de Hirscher, un rôle déjà important dans la philosophie religieuse et la théologie. Scharlt et son éditeur, le P. L. Brauld, cherchent à éclairer l'enchaînement de la pensée et de l'idéal scientifique universel « organico-dynamique » conçus à cette époque.

Pour illustrer concrètement cet effort, ils passent en revue quelques problèmes qui tournent autour de la foi et de la religion conçues comme attitudes morales fondamentales de l'homme. Les efforts accomplis aujourd'hui pour renouveler la théologie morale ne peuvent se penser séparément des tentatives faites par les églises réformées au siècle précédent, et cette étude sur Hirscher en est à la fois la preuve et un des actes de ce renouveau.

L'exemple de ce théologien montre comment on rend utile une notion pratique de théologie de la morale, et non pas une notion de philosophie morale décorée du titre de chrétienne. La théologie morale doit être une dogmatique, car la *vie* chrétienne n'est pas autre chose que la vérité révélée rendue active dans l'homme. La relation interne entre foi et conduite, si elle fut la recherche suprême de Hirscher est encore aujourd'hui le problème auquel s'affronte toute la vraie théologie morale, la foi étant le premier bien, acte fondamental de la vie morale, base des autres vertus et norme de l'action morale.

Cette façon de voir ne cadre-t-elle pas avec les meilleurs aspects du paulinisme ? Psychologue autant que théologien, Hirscher envisage la moralité non pas dans la solution de cas de conscience selon des situations, mais à la lumière de la loi de la croissance et du devenir. Il faut savoir gré aux Pères Scharlt et Brandl de nous montrer la valeur d'un tel message, en le remettant dans le contexte de la pensée catholique.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

HUSSER (PIERRE). — *Vieilles béquilles théologiques ou science ?* L'école de la science, l'unité chrétienne. Châteauroux, 1960, 1 plaquette, 21 x 13 cm., 74 p.

L'auteur reproduit ici *deux communications* présentées au Congrés thomiste international, et un article publié dans la revue « Doctor Communis ». Trois questions sont traitées successivement : « Science et progrès moral », « La méthode scientifique en métaphysique », « Science et dialogue œcuménique ». Ce que P. Husser recherche dans ces trois questions est recherché par toute apologétique : l'aspect raisonnable de la foi. Pour éviter toute confusion, il n'est pas inutile de se mettre d'accord au départ sur un critère de vérité absolument incontestable ; et ce critère de vérité incontesté n'est pas autre chose que « la convergence », en résultante de synthèse, sous forme d'unité dans la diversité de l'ordre objectif réel ».

Nous souhaitons que nombreux soient les chrétiens qui liront cette brochure, et que plus nombreux encore soient ceux qui utiliseront la méthode apologétique présentée par P. Husser.

P. Louis,
o.f.m.cap.

PETRINI (FRANCESCO). — *Filosofia dell'integralita.* Rome, Edizioni Paoline, 1961, 1 vol., 18,,6 x 12 cm., 339 p.

Ce livre paraît dans la collection « Philosophica » où figurent les textes ou des exposés sur les philosophes les plus marquants, destinés aux étudiants. Il s'agit ici d'une présentaion d'un philosophe italien contemporain, Michele-F. Sciacca dont notre revue a déjà, à deux reprises, recensé des écrits : « L'existence de Dieu » (N° 8, p. 113) et « Acte et être » (N° 23, p. 239).

La philosophie de M. Sciacca veut être un dépassement du réalisme et de l'idéalisme transcendental, l'intention de son auteur est de rechercher si, dans les différents courants de pensée qui divisent actuellement les métaphysiciens et les théoriciens de la connaissance, il ne serait pas possible de trouver les idées qui permettraient de constituer une synthèse entièrement originale, à l'opposé d'un irénisme vulgaire : ainsi faut-il d'abord dépasser l'idée de la « chose-en-soi » car la pensée ne peut s'exer-

cer hors de l'être et ce dernier rester en soi, comme un « spectacle muet », par contre, nous devons conserver du réalisme traditionnel la notion de vérité objective, comme but de la connaissance humaine. Il faut encore dépasser l'idéalisme cartésien : dans l'acte même où le penseur veut faire en soi le vide, pour ne plus considérer que le fait certain de sa propre existence, il remplit l'horizon tout entier de vérité essentiellement intelligible : pour mettre en doute la vérité profonde de la connaissance, on est encore obligé de s'appuyer sur elle, de la considérer et de la présupposer vraie. « En aucune manière, cette vérité ne peut mourir ». Mais il faut tout de même concéder à l'idéalisme que c'est l'Idée qui est atteinte dans le connaître.

C'est que, pour Sciacca, l'acte qui nous fait connaître est une participation à l'Idée éternelle. Nous sommes sujets connaissants dans la mesure où nous insérons le donné réel dans un contexte idéal ; nous y parvenons en ajoutant une dimension nouvelle aux phénomènes, en les orientant, malgré leur contingence, vers la Vérité absolue, en les situant par rapport à l'Etre en tant qu'être totalement intelligible, pôle de notre connaissance.

On voit déjà ce qui sépare notre auteur du néo-thomisme : pour les thomistes en effet, l'être est saisi (in actu exercito) en tout acte de savoir, il transcende toujours l'être concret qui est connu, car ce dernier est limité. Pour Sciacca, l'être est saisi comme terme de tout acte intellectuel du sujet connaissant, qui replace l'objet concret dans sa vérité, à sa place dans le Tout. L'Etre comme tel est donc directement visé dans tout acte de connaissance, s'il n'est pas vu, c'est que l'insertion de notre âme dans un corps rend la chose impossible ici-bas.

Ainsi, dans toute affirmation partielle, comme dans toute négation, on affirme toujours l'infini. La vérité de l'Etre en tant qu'être est intérieure à la pensée, elle est « objectivité intérieure », elle transcende l'acte de connaissance, elle est intériorité objective et non subjective. L'idéalisme est donc bien dépassé.

Cette intelligibilité en droit de l'Etre comme tel, de la Vérité absolue, crée certaines difficultés auxquelles Francesco Petrini donne une solution : comment, par exemple, l'Idée d'être peut-elle se donner comme terme d'un acte qui lui est inadéquat en raison de la finitude du sujet connaissant ? Petrini propose d'admettre l'existence d'une structure spéciale, qu'il nomme la « forma della verità », que l'on pourrait traduire par les mots : « habilitation à la vérité », cette structure est infusée en nous par Dieu qui, en pensant la Vérité absolue, la pense comme visée par des sujets limités, il s'agit donc d'un principe formel d'action et non d'un principe d'être, c'est pourquoi il n'est pas inclus dans notre visée de l'Etre comme tel, c'est par lui que nous connaissons, lui reste à jamais sous-entendu. On reconnaît là une théorie analogue à celle de l'intellect-agent des scolastiques. Nous avouons ne pas bien voir comment une telle explication peut se concilier avec l'adage : « Agere sequitur esse ».

Une fois posée cette théorie de la connaissance, la philosophie de Sciacca se développe harmonieusement en une reconnaissance de la présence de Dieu à la vie de l'esprit et dans une analyse remarquable de la vie morale comme recherche d'un équilibre ontologique.

Une fois entrés dans l'être, une fois insérés dans la condition humaine, qui implique une dialectique, car il y a désaccord entre notre être limité et notre capacité de connaître, nous restons inéluctablement engagés, nous sommes les prisonniers de l'être et la seule option qui nous reste est de nous approfondir, d'aller jusqu'au fond de nous-mêmes, d'aller dans notre

intégralité, vers l'être intégral, avec l'espoir de n'être pas déçus. Notre existence déséquilibrée retrouvera la paix à un niveau surhumain.

Il ne nous appartient pas de juger une synthèse philosophique, qui ne manque certes pas de grandeur ; il semble que, malgré quelques obscurités et un ontologisme latent, l'auteur ait réussi dans son entreprise d'ouvrir une voie pour la pensée, au-delà des systèmes reçus. Son mérite aura au moins été de montrer que de telles voies existent.

P. Norbert,
o.f.m.cap.

TONQUEDEC (J. DE), S.J. — *La critique de la connaissance.* Paris, Lethielleux, 1961, 1 vol., 22 x 14 cm., 566 p.

Cette troisième édition de *La Critique de la connaissance* est l'exacte reproduction des deux précédentes. On sait que le livre fut d'abord un ouvrage de circonstance : à la rentrée scolaire de l'année 1920, quelques élèves de l'Ecole Normale Supérieure demandèrent au P. de Tonquédec de leur exposer les grandes lignes de la philosophie thomiste. Des camarades se joignirent à eux ; le cours fut repris devant une suite de promotions. Finalement, pour satisfaire ses auditeurs, qui lui demandaient un texte imprimé, plus précis et moins étendu que l'ensemble des notes prises au cours des conférences, l'auteur publia la première édition de son œuvre en 1929.

On trouve ici un exposé fort complet de la théorie thomiste de la connaissance. Le P. de Tonquédec a fait une option très nette, celle d'enseigner la philosophie de saint Thomas sous une forme dogmatique et non simplement descriptive : il l'expose pour elle-même, selon la logique interne du système, ne se référant aux sources de la pensée thomiste que dans la mesure où de telles citations peuvent éclairer la pensée du Docteur angélique. De plus, le P. de Tonquédec fait figurer dans son développement la réfutation des philosophes non thomistes ou même néothomistes, qui ont nié telle ou telle thèse explicitement enseignée par saint Thomas, il ne veut prendre chez eux que ce qui peut s'insérer dans la synthèse, le reste est passé sous silence ou rejeté.

Le livre débute par un exposé de la théorie de la connaissance sensible. Le réalisme thomiste, avec les postulats qu'il comporte, y est exposé loyalement. L'auteur le justifie en établissant un lien étroit entre les différents aspects de la connaissance humaine : frapper de suspicion la connaissance sensible, s'écarter du réalisme des anciens, c'est du même coup instaurer le doute universel. Ce réalisme doit d'ailleurs être nuancé : l'action réelle de l'objet sur le sujet, qui fonde la connaissance sensible, est certes reçue telle quelle, mais selon la mesure imposée par la capacité du sujet percevant.

Ce point acquis, le P. de Tonquédec analyse les objections « scientifiques » qu'on oppose couramment au réalisme ; il n'a aucune peine à les réfuter en montrant qu'en fin de compte, la valeur de la connaissance sensible ne peut être mise en doute qu'à partir d'autres connaissances, acquises elles-mêmes par l'intermédiaire des sens, si bien qu'elle est enracinée sur le principe même de contradiction.

Au-dessus de la connaissance sensible se place la connaissance intellectuelle, avec ses deux opérations, l'idée abstraite, s'appliquant à l'essence, et le jugement. Des analyses précises et nuancées définissent à merveille la pensée de saint Thomas à ce propos. La question si délicate de la vérité formelle abordée ensuite, paraît à l'auteur résolue par la

considération du jugement réflexif : ce dernier, en effet, examine le jugement direct dans son rapport avec le réel indissocié, qu'il qualifie et explicite. C'est là sans doute l'opinion de saint Thomas, mais on aurait aimé recevoir quelque explication supplémentaire : comment par exemple, la pensée réflexive atteint-elle le donné réel pour pouvoir le comparer à la pensée judicative ? Faut-il ou non, admettre que le jugement direct n'explicite pas le contenu de la pensée et, dans ce cas, comment peut-on en faire l'acte intellectuel par excellence ? « Le jugement, dit en effet l'auteur, est le seul acte où l'esprit considère, développe et formule son adéquation à la réalité. La vérité connue trouve en lui son bien propre ». (p. 239). La même remarque vaudrait à propos du jugement réflexif.

La seconde moitié du volume est toute entière consacrée à la troisième opération de l'intelligence, l'inférence : inférence inductive, inférence déductive. Cette troisième opération n'est pas quelque chose d'absolument original, elle se compose des deux autres, on n'a jamais affaire, en définitive, qu'à des appréhensions et des jugements. L'auteur fait ici remarquer fort justement que, contrairement à une opinion répandue, l'induction occupe une place de premier plan dans la méthode thomiste.

Le livre se clôt sur un chapitre consacré à l'état initial de l'esprit dans la recherche critique. Il s'agit là de montrer qu'en dépit de quelques coïncidences verbales, on ne saurait attribuer à saint Thomas, le doute universel de Descartes : le Docteur angélique parle bien, après Aristote, d'une mise en question universelle, qui est le propre du philosophe, mais il ne s'agit nullement d'un doute réel ou feint portant, par exemple, sur notre capacité d'atteindre la vérité, simplement d'un examen de toutes les difficultés qui peuvent se présenter à l'esprit du philosophe. Le P. de Tonquédec se livre ensuite à une critique sévère du doute cartésien, qui engloberait sans doute la méthode plus moderne de la « mise entre parenthèses » proposée par Edmond Husserl.

Cet ouvrage se signale donc par une exceptionnelle fidélité à l'esprit de saint Thomas ainsi que par une grande clarté d'exposition, tous les amis de saint Thomas le liront avec intérêt.

P. Norbert,
o.f.m.cap.

ALBERGHI (Sante). — *Metafisica e Spiritualisti italiani contemporanei,* Milan, Edit. Marzorati, 1960, 1 vol., 15x22 cm., 317 p.

La collection de l'Institut de philosophie de l'Université de Gênes, dirigée par M. F. Sciacca, continue à s'enrichir de livres de valeur. Le présent ouvrage entend faire connaître un mouvement de pensée métaphysique qui, en Italie, s'oriente vers les problèmes religieux. En une première partie de soixante-quatre pages l'auteur décrit comment certains penseurs italiens, dépassant l'histoire, les points de vue économiques, esthétiques, philosophiques et moraux, aboutissent à l'affirmation de Dieu comme Totalité, vérité absolue et valeur suprême. Ce mouvement de pensée continue l'auteur, aboutit même jusqu'à la foi religieuse aux grands mystères de l'Incarnation du Verbe, de la Trinité, de la grâce, qui répond aux exigences, aux problèmes que la raison pose déjà dans sa propre sphère, quand elle parvient au divin, en partant de l'analyse de l'homme. L'auteur trace cette ascension de l'esprit à très grands traits, ce qui ne nous autorise pas à le présenter comme mettant un lien d'exigence entre le naturel et le surnaturel. Sa pensée est voisine de celle de Blondel et

sans doute faut-il l'entendre dans le même sens et avec les mêmes nuances, pour sauvegarder la gratuité de l'ordre surnaturel.

L'auteur montre ensuite comment le spiritualisme italien contemporain, à la différence du mouvement français de la philosophie de l'esprit qui procède directement d'une philosophie de l'action, présuppose l'idéalisme italien largement pénétré de tradition hegelienne. Il passe alors à l'étude d'Armando Carlini, d'Auguste Guzzo, de M. F. Sciacca, de L. Stefanini et de F. Battaglia, en tant que principaux représentants de la synthèse élaborée par lui.

La conclusion de l'auteur est claire : les concepts de personne, de pouvoir unitaire, d'autotransformation qualitative, de transcendance qui conditionnent la participation vraie et efficace et le progrès spirituel réel, sont par conséquent des concepts et des réalités inséparables dans lesquels on peut résumer tous les aspects de la vie spirituelle qui, par cette richesse constatée, offre la justification d'une transcendance personnelle, la seule qui puisse expliquer adéquatement la nature de l'homme. Ou de l'homme on va à Dieu pour expliquer tout l'homme, ou l'homme renonce à se connaître, en renonçant à trouver la raison de soi-même, à la manière d'un organisme malade qui détournerait le regard du reflet de la lumière qui illumine et réchauffe les organismes sains, en les faisant croître dans le courant de vie qui débouche dans la plénitude de l'être.

P. Marie-Benoît,
o.f.m.cap.

Il problema della demitizzazione (Archivio di filosofia), Padova, Casa editrice Dott. Ant. Milani, 1961, In 8°, 334 p.

Le nouveau cahier de l'*Archivio di filosofia* est consacré au problème tout à fait moderne de la démythisation, soulevé récemment par R. Bultmann ; il est en somme le recueil des conférences tenues l'an passé au congrès de philosophie et d'humanisme, qui s'est déroulé à Rome ; là se sont rencontrés des penseurs et des savants de toutes tendances et de spécialités diverses, protestants et catholiques, historiens de la philosophie et philosophes, orientalistes et psychologues. C'est dire l'intérêt d'une telle confrontation.

Il était bon de commencer par poser le problème : c'est ce qu'ont fait E. Castelli d'une part, R. Bultmann de l'autre, qui tiennent des thèses contraires. Pour celui-là il existe un problème de la démythisation en ce sens qu'aujourd'hui l'homme n'a plus le temps d'écouter le divin message ; à peine peut-on prendre conscience de soi, de ce que l'on est, de ce que l'on devient, de ce que l'on doit faire ; ce qu'il faut c'est en somme « exorciser » les oreilles qui n'ont plus l'habitude d'écouter. Pour celui-ci chaque époque a sa manière personnelle de vivre et de penser ; aujourd'hui la science a complètement modifié la mentalité des hommes, si bien qu'il est impossible maintenant de vivre et de penser le message chrétien comme le vivaient et le pensaient les premiers chrétiens ; il faut donc pour le rendre de nos jours assimilable à nos contemporains le débarrasser de tout l'apport des premiers temps du christianisme. Pour E. Castelli l'histoire considérée comme une simple succession de faits, n'a pas de sens ; ce qui veut dire qu'elle n'a pas de direction, qu'on ne voit pas où tendent tous ces faits qui matériellement se succèdent ; l'historien que ce soit du profane ou du sacré se contente de cette juxtaposition dans le temps ; il n'en est pas de même pour l'historien de l'histoire sacrée, qui veut saisir à la fois l'origine, le déroulement et la

finalité des siècles qui se succèdent ; mais pour cette œuvre la simple raison ne suffit pas ; il faut de plus la foi illuminant les yeux du cœur, ce qui est sans doute un don de Dieu, mais ce qui exige aussi une collaboration de l'homme en ce sens que celui-ci, pour échapper à sa condition tragique, s'agenouille et à la manière de Pascal parie pour le sens divin de l'humanité d'abord coupable, puis rachetée. Pour E. Butmann à côté de la réalité scientifique qui est purement objective, il y a place pour une réalité historique qui est précisément celle de l'homme, en tant que libre de sa destinée il lui donne un sens qu'il choisit lui-même. Il n'y a donc pas de sens de l'histoire comme sens total de tous les événements humains, mais seulement sens du moment ; dépasser ce sens pour l'universaliser, c'est somme toute « mythologiser » ; démythologiser sera donc l'inverse ; débarrasser un fait de son sens universel pour le ramener à son sens propre. Ainsi en est-il du Nouveau Testament. Les premiers siècles chrétiens ont reçu à leur manière le divin message et ce faisant ils « mythologisaient » ; mais cette manière est aujourd'hui à notre époque scientifique véritablement impensable ; il faut donc « démythologiser » c'est-à-dire retrouver à travers les textes leur véritable sens pour l'accommoder aux exigences de notre temps ; l'herméneutique est le grand moyen de démythologiser. Telles sont les deux thèses en présence, celle de E. Castelli dans *La problématique de la démythisation*, celle de R. Bultmann dans *Zum problem der Entmythologisierung*.

Parmi les conférenciers qui se succèdent, nous groupons tout d'abord les orientalistes. Karl Kerènyi (*Theos e Mythos*) étudie la démythologisation chez les philosophes grecs. Que faut-il entendre par mythe ? N'est-ce pas simplement une fable, en sorte que les philosophes grecs n'auraient pas à « démythologiser » mais simplement à « défabuliser » ? Il est donc important de déterminer ce qu'il faut entendre par « mythos ». C'est ce que fait le conférencier dans une savante et minutieuse exposition ; il montre comment l'on est passé de la « mythologie » à la « théologie » en restreignant le sens du premier terme, comment, étant donné l'ineffabilité divine, l'on a réservé le nom de « mythe » aux dieux que l'on pouvait nommer, consacrant celui de « theos » au dieu que l'on ne peut nommer, comment ce terme « theos » est employé seulement comme prédicat, non comme sujet, en sorte qu'il a un sens véritablement cultuel : il signifie le dieu ineffable reconnaissable à ses événements. Dire *Theos* n'est donc pas démythologiser, mais dégager ce qui dans la fable est le propre de la divinité ; c'est seulement plus tard au temps d'Euripide qu'il y eut conflit entre théologie et mythologie.

Le R.P. J. Daniélou, S.J., étudie ensuite *La démythisation dans l'école d'Alexandrie*. Les païens, dit-il, comme le témoignent les *Dialogues* de Lucien et le *Discours vrai* de Celse étaient aux premiers siècles du christianisme partis en guerre contre l'immoralité des fables mythologiques et les Pères apologistes utilisaient à leur profit cette polémique ; la réplique ne se fit pas attendre et les adversaires de l'Eglise accusèrent à leur tour d'immoralité maint récit biblique ; pour répondre à cette accusation, les chrétiens recoururent à une explication symbolique de l'Ancien Testament ; de plus saint Paul ayant écrit que tout arrivait en figure et montrant dans Adam le type de celui qui devait venir, saint Pierre lui aussi montrant dans le déluge l'antitype du baptême, un effort s'ensuivit pour découvrir sous les faits historiques de l'Ancien Testament la préfiguration du Nouveau. Il n'y avait pas là à proprement parler de démythisation, le contenu historique n'étant nié ni de part, ni d'autre, l'histoire servant même de base à toute comparaison. Mais la limite n'étant pas nettement établie, le danger de gnose était réel, et plus d'un y tomba, à com-

mencer par Origène, au moins dans une certaine mesure. En fait nous constatons un double effort en sens inverse ; l'un qui consiste à dégager le contenu de la foi au risque de le détacher de l'histoire, l'un qui consiste à maintenir la réalité historique au risque d'y tenir enseveli le contenu de la foi.

M. P. Ricœur tourne son attention sur les mythes primitifs et centre ses recherches autour du problème du mal ; par là il entend s'opposer dans une certaine mesure à la philosophie, non pas certes contemporaine mais moderne, qui dans son effort de tout rationaliser nous a fait perdre le sens du sacré. Le symbole au contraire le donne et il donne à penser. Il est d'abord primaire, élémentaire, et comme tel il est un signe de ce qui nous dépasse, découvrant tout un dynamisme qui nous porte au-delà de nous-mêmes, exerçant une triple fonction : placer l'humanité entière sous le signe d'un homme exemplaire : Adam ; donner à cette histoire une orientation, un élan ; enfin explorer le passage de l'innocence à la culpabilité. Ici une double tendance : celle qui met le mal avant l'homme en le substantifiant dans des êtres d'eux-mêmes malfaisants (mythes babyloniens), celle qui met le mal dans l'homme qui se dérobe à l'ordre divin (histoire biblique) ; mais dans cette tendance le mal antérieur s'est introduit, sous la forme du serpent. Voilà ce que donne le symbole ; là-dessus part la pensée réflexive, qui a trois étapes à parcourir : donner d'abord une vue d'ensemble, montrer ensuite, par des études particulières, comment chaque mythe se pose en s'opposant et comment tous tendent à se dépasser sans cesse, enfin dégager la pensée philosophique de tout cet ensemble, ce qui peut se faire de deux façons : ou bien par la simple allégorie à la manière des stoïciens, ou bien en profondeur en dégageant l'idée théologique qu'ils contiennent, à la manière de la gnose, qui a fait consister le mal dans ce qui est extérieur à l'homme, c'est-à-dire la matière, le corps. Il s'agit d'éviter l'un et l'autre danger ; danger d'un moralisme qui fait consister l'origine du mal dans le choix d'une volonté libre délibérément désobéissante, mais qui laisse dans l'ombre toute l'expérience d'un mal qui nous dépasse et qui nous entraîne, danger d'une gnose qui fait le mal antérieur à un choix de l'homme (le serpent), mais qui se heurte au mystère de sa transmission par le péché originel ; il faut donc à la fois garder les deux bouts de la chaîne et maintenir que le mal est une sorte d'involontaire au sein même du volontaire, de façon qu'à la génération mauvaise puisse s'opposer l'antitype de la régénération. Ainsi la pensée s'en va de l'origine à la fin, de la chute à la rédemption ; mais c'est pour aboutir une fois de plus à l'échec de la raison raisonnante, qu'elle soit dialectique à la manière de Hegel, qu'elle ne le soit pas à la manière de Plotin ou de Spinoza ; tout effort pour réduire le mal, le laisse malgré tout présent ; la seule réponse valable est celle de saint Paul, reprise par saint Augustin ; le mal a beau abonder, la grâce malgré tout surabonde ; tout en étant toujours là, le mal est toujours définitivement vaincu.

A ces quatre conférences remarquables, nous pouvons ajouter celle de S. Pannikar, bien que le point de vue ne soit pas tout à fait le même. Il s'agit de *La demitologizzzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo*. Constatant l'échec des missionnaires catholiques dans les pays d'Extrême-Orient, le conférencier en trouve la cause justement dans la démythologisation des Occidentaux, qui à partir de Descartes ont perdu le sens du mythe ; et c'est là ce qu'il faut retrouver en se convertissant d'une certaine façon à l'hindouisme, c'est-à-dire en s'efforçant de comprendre celui-là même que l'on veut convertir, en parlant son propre langage ; et c'est ainsi que l'on replacera l'Incarnation et le Christ dans

son ensemble historique, pour montrer qu'elle est le message par excellence, à l'inverse des incarnations hindoues qui n'apportent rien d'éclairant sur l'homme et sur sa destinée.

La conclusion de ces quatre conférences, est qu'il ne saurait être question de démythologisation, le mythe, entendu dans le sens bultmannien étant une expression naturelle de l'humain savoir. « Démythologiser » serait en quelque sorte mutiler l'homme. Ce qu'il faut simplement c'est mettre le « mythe » à sa vraie place et lui réserver sa vraie valeur.

Cette conclusion prend toute sa valeur en considérant les conférences données par les théologiens disciples de Bultmann ; nous devons nommer : H. G. Gadamer (*Intendimento e rischio*), H. W. Bartsch (*L'interpretazione esistenziale e l'importanza del suo ambito di applicazione della teologia*), H. Fahrenbach (*La compresione di sé come principio ermeneutico dell' « interpretazione esistenziale »*), W. Anz (*Il presupposto emerneutico della demitazzione*). Tous sont d'accord pour distinguer plusieurs temps :

1° L'autocompréhension : le théologien comprend le message révélé en fonction de sa situation historique ;

2° Une critique de cette autocompréhension et donc mise en service de l'arsenal habituel aux exégètes ;

3° Cette critique met en valeur non pas le message lui-même, mais l'autocompréhension qu'en avait la communauté primitive à partir de sa foi ;

4° L'on devrait donc rencontrer ici une nouvelle critique, cette fois de l'autocompréhension de l'Eglise primitive pour essayer de retrouver enfin le Christ de l'histoire et sa prédication telle qu'il l'a primitivement donnée.

Certains essaient d'aller jusqu'au bout de cette recherche, mais ils se trouvent désavoués dans leur effort par leurs coreligionnaires qui proclament non seulement impossible mais encore nuisible toute tentative pour reconstituer le Jésus de l'histoire. Il faut donc s'en tenir à celui de la foi, et la foi de la communauté primitive. Mais ici difficultés nouvelles : H. W. Bartsch s'efforce de retrouver l'origine de cette foi et la place dans la Résurrection pascale ; mais cette foi dans la Résurrection pascale elle-même d'où vient-elle ? Faudra-t-il aller jusqu'à faire l'autocompréhension du Christ lui-même ? Mais cela s'avère impossible puisque nous ne connaissons le Christ qu'à travers l'autocompréhension de la communauté primitive ; nous sommes ainsi dans une impasse.

H. Fahrenbach, expliquant Bultmann plus par Kierkegaard que par Heidegger, s'en tient au premier stade et entend trouver dans l'autocompréhension le principe même de l'herméneutique. Qu'est-ce donc que comprendre sinon juger sa propre situation par rapport à Dieu ? N'est-ce pas aussi déterminer sa propre situation par rapport au message ? Qu'on ne dise pas qu'ainsi l'on court le risque de jeter en Dieu sa propre personnalité et de mériter le reproche que Feuerbach formule contre les déistes, celui de l'aliénation personnelle. En aucune façon, à cette condition toutefois que l'on débarrasse l'autocompréhension de tout élément humain pour rencontrer dans son expérience personnelle la présence historique du Dieu transcendant.

W. Anz explique ainsi les présupposés herméneutiques : le message se présente à l'intelligence humaine ; c'est l'expérience mythique primitive, attitude passive, offrande complète de soi, soumission, acceptation ; surgit soudain un obstacle ; l'intelligence réagit et en vient à la réflexion philosophique, qui cherche une réponse à la difficulté imprévue, mais qui

garde toujours contact avec le mythe primitif ; ainsi Platon devant la mythologie grecque. Suit une double réflexion théologique, une réflexion théologique première, qui rejette la violence de l'expérience mythique et cherche à englober la teneur du message dans une expérience religieuse personnelle, une réflexion théologique seconde qui surgit avec la rationalité et le problème posé par la connaissance historique. C'est ainsi que l'on passe de Platon à saint Augustin, puis de saint Augustin à Kierkegaard et à Bultmann ; c'est ainsi que doit s'approfondir le problème de la démythisation : légitimité de la réflexion théologique première, ses rapports avec la réflexion théologique seconde.

H. G. Gadamer va beaucoup plus loin dans sa critique : il admettrait volontiers le processus de W. Anz, mais s'arrêterait au stade de la réflexion théologique première et là devant l'impossibilité d'une herméneutique objective, se bornerait au risque, au jeu d'une interprétation personnelle ; et qu'on ne dise pas que c'est là comme une abdication ; toute la vie elle-même est un jeu, c'est-à-dire un choix devant des situations qui s'opposent. Ainsi « démythiciser » revient définitivement à tenir compte de la condition fondamentale de l'existence humaine : jouer, risquer.

La théologie protestante bultmannienne semble donc en pleine recherche sinon en plein désarroi ; l'on peut regretter que le congrès n'ait pas entendu des théologiens protestants de tendance contraire ; l'on aurait eu sans doute une idée plus juste du protestantisme actuel.

Les conférenciers catholiques, en raison de leur tradition et du principe d'autorité qui les guide, présentent sans aucun doute une assise plus ferme. Avec eux apparaît un terme nouveau, celui du mystère.

Le P. H. Lotz, S.J., reconnaît ce qu'il y a de légitime dans l'effort de Bultmann : rendre le message chrétien intelligible aux hommes de notre temps, sans perdre pour autant ce qui est essentiel au message lui-même. Ce n'est point là une nouveauté ; à chaque instant de son histoire le message évangélique a dû être confronté avec les systèmes philosophiques que ce soit celui de Platon ou celui d'Aristote ; il s'agit maintenant de celui d'Heidegger ; nul n'a le droit de se dérober. Encore faut-il bien poser la question. Trois termes vont nous aider dans ce sens : *mystère*, *logos*, *mythe* ; *mystère* parce que l'homme est par rapport à Dieu et par rapport à l'existence à la fois présent et absent, toujours en marche et qu'il ne peut saisir pleinement ni Dieu, ni l'existence bien que celui-là comme celle-ci soient en un sens communicables, tant dans le domaine philosophique que théologique, *logos* parce qu'il faut exprimer ce qui est mystérieusement conçu sans pour autant supprimer le mystère lui-même et que dans cette expression le concept objectivant joue un rôle nécessaire et inévitable, sans oublier toutefois que ce concept objectivant n'épuise pas tout ce qu'il exprime, sans quoi il n'y aurait plus de mystère ; et c'est ce prolongement du concept objectivant dans le sens du mystérieux qui constitue à proprement parler le logos, c'est-à-dire le rapport insaisissable, du fini à l'infini et de nous-mêmes à Dieu. Ainsi le logos naît de la descente du mystère au stade de la raison ; le *mythe* à son tour naît de la descente du mystère au stade de l'imagination et de la sensibilité ; le mythe est le mystère en tant qu'il pénètre tout l'homme en profondeur ; encore faut-il ici distinguer mythe et mythologie ; le mythe est l'expression imaginative du mystère dans sa première saisie ; la mythologie en est l'expression dans une lente élaboration qui se traduit dans des récits plus ou moins fabuleux ; d'où nécessité d'une « démythologisation » pour retrouver le mythe primitif, puis d'une « démythisation »,

car le mythe, pas plus que le logos ne sera l'expression exhaustive du mystérieux ; il ne s'agit pas en fait de libérer le mystère de toutes formes sensibles, mais simplement que ces formes sont dépassées et de beaucoup par cela qu'elle symbolisent et qu'elles signifient. Ainsi nous tenons les deux bouts d'une chaîne, et le mystère qui nous dépasse, et la représentation soit conceptuelle, soit imaginative que nous en avons.

En somme puisqu'il s'agit de voir comment le message évangélique peut s'adapter aux exigences de la philosophie aujourd'hui régnante, il importe de déterminer ce qu'est cette philosophie même ; c'est ce que fait le R.P. L. Schuwer, O.F.M. Dans sa conférence : *I presupposti della demitazzione : Wie kommt der Gott in die Philosophie*, il montre comment Heidegger s'oppose à Hegel, puis comment il s'oppose à lui-même ; il s'oppose à Hegel parce que celui-ci s'enferme dans le champ du pur penser tandis que lui dépasse le pur penser qui n'est qu'un aspect de l'être, pour rejoindre l'être lui-même dans la réalité de son existence ; il se dépasse lui-même par sa théorie du « saut » (*absprung*), qui consiste à se débarrasser de tout penser considéré comme représentatif et fondement pour passer au penser qui correspond à l'être, et dans cet « événement » sauver la transcendance de Dieu par rapport à l'homme, celui-ci recevant son être comme un don ; c'est revenir à l'origine, et c'est dans l'anarchie sociale, née de la philosophie hegelienne, sauver la dignité humaine.

Le P. V. Fagone poursuit cette enquête dans son étude (*Storia e mistero*) et fait voir que la tentative de démythisation bultmannienne ne correspond pas tellement à la situation historique de notre époque ; la science n'est plus comme autrefois sous l'emprise d'un déterminisme rigoureux, mais consciente de plus en plus de ses limites, elle se cherche ne sachant où vont aboutir ses efforts ; quant à Heidegger, il n'en est plus au solipsicisme de ses débuts ; l'homme est essentiellement pouvoir de choix dans tout son être ; il peut se figer dans son passé (être inauthentique) ou se projeter dans son avenir (être authentique); dans ce dernier cas il est en voie de perpétuel devenir, c'est-à-dire en état de mystère, si bien que ce n'est pas entre mythe et histoire que surgit l'opposition, mais bien entre mystère et histoire ; mais alors l'opposition n'est plus irréductible, car l'histoire du passé peut être déjà pleine de toute l'histoire de l'avenir, et c'est tout le tragique du mystère de la Rédemption. Ainsi nous tenons les deux bouts de la chaîne, d'une part les faits, l'histoire du passé, d'autre part la transcendance du Christ, Dieu et homme, qui domine les temps et leur donne leur sens (l'histoire sacrée, comme dit M. E. Castelli), puis et c'est là qu'est le mystère, l'union entre le temps et l'éternité.

C'est alors que le P. Bouillard *La position d'une théologie réformée en face de l'interprétation existentielle*) montre que la théologie protestante actuelle sacrifie l'un ou l'autre de ces deux aspects, ou avec Bultmann l'aspect temporel historique, ou avec Barth l'aspect éternel et transcendant, tandis que le R.P. Marlé, S.J., (*Y a-t-il un problème catholique de la « démythisation »* ?) montre que la valeur du message chrétien repose à la fois sur l'exégèse de l'Ecriture et sur la vie profonde de la tradition chrétienne par l'action du Saint-Esprit (magistère et sacrements). *R.* Lazzarini (*Situazione umana e pre-escatologica*) et F. Bianco (*La demitizzazione come tentativo di radicale storicizzazione della fede cristiana*) à quelques nuances près vont dans le même sens.

A signaler la conférence de M. H. Birault « *Démystification de la pensée et démythisation de la foi : la critique de la théologie chez Nietzsche*)

et celle de M. A. Caracciolo (*Demitizzazione e pensiero contemporaneo*), qui donne sur cette question la position des philosophes incroyants.

P. Julien-Eymard
o.f.m.cap.

GALTIER (PAUL), S.J. — *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Eglise latine.* Paris, Beauchesne, 1960, 1 vol., 21 x 14 cm., 171 p.

L'auteur déjà bien connu par ses travaux sur la Pénitence, le Verbe Incarné, le mystère de la Très Sainte Trinité, ne peut qu'attirer grandement l'attention. Il lui a donné pour titre *Saint Hilaire de Poitiers.*

Ce n'est pas, à proprement parler, une vie de saint, mais une étude de théologie historique concernant l'enseignement du premier docteur de l'Eglise latine sur le Christ. Comme la plupart des ouvrages d'Hilaire — à commencer par le plus important, le *De Trinitate* — sont des écrits de circonstance visant à préserver l'Eglise de la contagion de l'hérésie arienne, alors en passe de triompher ; l'auteur a eu soin de les présenter dans l'ordre chronologique.

Cette étude sera très précieuse pour tous ceux qui s'intéressent à la question de l'arianisme. Car, unissant le souci d'une exégèse précise des textes de l'Ecriture à une spéculation ample et hardie, saint Hilaire a su se frayer un chemin bien à lui. Pour qui comprend son intention et son langage, sa doctrine demeure celle des Prophètes et des Apôtres. Le P. Galtier le montre à merveille, grâce à la connaissance très intime qu'il a de l'œuvre et du vocabulaire du grand évêque. Son *Saint Hilaire de Poitiers* marquera vraiment une date. Il n'existe aujourd'hui aucune étude de théologie positive sur la christologie de « l'Athanase de l'Occident » qui lui soit comparable. Elle mérite pleinement qu'on lui fasse bon accueil.

E. F.

DESRAMAUT (P. FRANCIS). — *Saint Jean Bosco. Textes pédagogiques.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960, 1 vol., 18 x 12 cm., 189 p.

La collection « Les écrits des Saints » que dirigent si bien les Editions du Soleil Levant, vient de s'enrichir d'un nouveau volume consacré, cette fois, à saint Jean Bosco, et à sa méthode de formateur chrétien et de pédagogue, en présentant un traité de pédagogie qui consiste surtout dans la charité dans l'éducation, telle que la pratiqua le Saint et qu'il expose dans *La méthode préventive dans l'éducation de la jeunesse*, dans ses précieuses *Consignes aux directeurs.* D'ailleurs, dans tous les écrits de don Bosco, la pédagogie tient une place importante, et les biographies de ses meilleurs élèves en sont la meilleure illustration. C'est pourquoi l'auteur joint à *La méthode préventive*, la publication de la vie de Michel Magon à peu près inconnue en France, réserve faite des cercles salésiens.

Si saint Dominique Savio nous est familier par sa sainteté reconnue officiellement par l'Eglise, et nous fascine par sa vie mystique et ses dons extraordinaires, il n'en est pas de même de Michel Magon, jeune converti recueilli par don Bosco au Valdocco, et qui devint en quelques mois un élève soumis et travailleur, et mourut à treize ans dans d'admirables sentiments. Rien d'extraordinaire dans cette courte vie, mais seulement l'action de la grâce soutenue et aidée par une bonne et ferme volonté,

grâce à la direction de don Bosco. Quelle meilleure preuve de l'efficacité de sa pédagogie et de son admirable don de diriger les âmes de jeunes ?

P. Raoul,
o.f.m.cap.

LUZ (PIERRE DE). — *Histoire des Papes.* Paris, Albin Michel, 1961, 2 vol., 21 x 13,5 cm., 417 et 490 p., 24 h.-t. et 17 cartes dans le texte.

Réserve faite de l'irremplaçable œuvre de Pastor, nous ne possédions pas en France une histoire de la Papauté. Cette œuvre posthume vient combler cette lacune. Il ne s'agit pas, bien entendu d'une série de notices biographiques, mais d'une petite histoire de chaque pontificat. Ce livre est le fruit d'une longue expérience de la vie diplomatique, aussi l'auteur était-il bien préparé à écrire ces pages, au cours desquelles il fait preuve de beaucoup de sympathie, explique, sans les excuser, les faiblesses humaines et souligne l'importance ds contingences historiques.

Sans doute, son ouvrage est débarrassé de tout appareil scientifique, car il écrit pour le grand public. Son ouvrage reste une œuvre de vulgarisation, mais surtout une grande étude historique en même temps qu'une œuvre littéraire. Son grand mérite est d'avoir su dominer cet immense sujet et dégager des perspectives dominantes, malgré de nombreuses divergences de tempérament et d'attitude. Peut-être n'a-t-il pas su souligner suffisamment le rôle des Papes dans l'histoire de l'Eglise et son travail manque-t-il peut-être un peu de synthèse. Cependant les spécialistes reconnaîtront que son érudition est puisée aux sources les plus sûres ; tous admireront comme il a maîtrisé son immense matière et la clarté qu'il y a répandue ; on ne louera pas moins son impartialité dont il ne se départ jamais. A ces qualités, nous lui savons gré de n'avoir pas joint celles de l'apologiste et du polémiste dont tant d'autres livres nous offrent le témoignage et qui eussent contribué à gâter le sien.

P. R.

WILLAERT (P. LEOPOLD), S.J. — *Après le Concile de Trente, La Restauration catholique* (1563-1648). Histoire de L'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, t. XVIII (1re partie). Paris, Bloud et Gay, 1960, 1 vol., 25 x 17 cm., 492 p.

Le concile de Trente a été le point de départ d'un merveilleux renouveau de l'Eglise catholique. En quoi a consisté ce renouveau et quelle a été la vie de l'Eglise dans le siècle qui suit le concile ?

Telles sont les questions capitales auxquelles le P. W. répond ici. Laissant de côté l'aspect événementiel de cette histoire il s'est attaché à nous faire connaître la vitalité interne de l'Eglise. C'est d'abord la réforme et le rajeunissement de l'Eglise institutionnelle et son enrichissement : papauté, hiérarchie, clergé séculier et régulier. La majeure partie du livre est consacrée à définir comment, dans l'Eglise posttridentine, se réalise le Message évangélique. Premier sujet d'intérêt : le développement de la pensée théologique. Où s'élabore-t-elle ? Des pages très neuves sur la vie des universités, hauts-lieux de la pensée théologique, le font comprendre. Quelles sont ses méthodes ? Quelles sont ses tendances ? Parmi les problèmes qui passionnent les esprits à cette heure, l'ecclésiologie apparaît comme primordial. La primauté du Siège de Pierre s'affirme dans la doctrine comme dans les faits. Mais elle se heurte à de puissantes oppositions,

celles des théoriciens appuyant celle de l'Etat. Etant donné le rôle capital de la France dans la Restauration, l'évolution des thèses gallicanes est exposée longuement, comme celles des autres anti-romanismes.

L'auteur aborde également la naissance des nouveaux Ordres religieux, peut-être aurait-il eu intérêt à le faire d'une façon plus étendue. Si le catholicisme a pu se maintenir en France ce fut surtout par l'action des Capucins et des Jésuites, beaucoup plus que par le Concile de Trente dont les décrets n'avaient pas encore été reçus dans le royaume. On aurait également pu insister sur l'influence indéniable des Capucins dans le XVII[e] siècle français tant sous le rapport de la spiritualité que dans celui de la théologie ou l'étude et l'enseignement des langues orientales. Benoît de Canfield, Bernardin de Paris, Honoré de Champigny, Constantin de Barbançon auraient mérité d'être mentionnés dans une histoire de la restauration catholique.

Une bibliographie à jour et très abondante, l'indication de pistes de travail, permettront au lecteur d'aller au-delà de l'exposé, s'il le désire.

E. F.

ANTOINE (Michel) et LANHERS (Yvonne). — *Les Archives d'Ormesson*, Avant-propos de Charles Braibant, préface de Wladimir d'Ormesson, Paris, Archives Nationales, 1960, 23,5 x 9 cm., 123 p,. ill.

Les sources de l'histoire ne se trouvent pas toutes dans les dépôts publics de l'Etat, mais un bon nombre d'entre elles demeurent, presque méconnues, la propriété de personnes privées, notamment des grandes familles qui ont autrefois servi — et souvent servent encore — la nation. C'est le cas de la famille illustre d'Ormesson. Le service des Archives Nationales s'intéresse de plus en plus à dresser l'inventaire de ces archives privées d'intérêt général, à microfilmer le plus grand nombre possible de ces pièces, de façon à faire bénéficier les chercheurs de ces précieux dépôts. M. Charles Braibant nous dit dans son avant-propos (p. 9) que ce service du microfilm qu'il a créé aux A. N., en 1949, a déjà produit quatre millions de clichés ; c'est dire la richesse des fonds d'archives privées dignes d'entrer de cette façon, qui concilie l'intérêt général avec les droits légitimes des possesseurs, dans le domaine public.

Pour ce qui est des archives de la maison d'Ormesson, ancienne famille toute de robe, dont chaque génération depuis le XV[e] s. a fourni aux Rois puis aux régimes successifs des serviteurs fidèles, particulièrement dans l'administration des finances, mais aussi dans la haute magistrature et la diplomatie, elles sont conservées partiellement à Paris, chez M. le marquis d'Ormesson, partiellement au château d'Ormesson-sur-Marne (S.-et-O.), chez M. le comte Wladimir d'Ormesson. Une troisième part se trouve aussi dans fonds Leber de la Bibliothèque municipale de Rouen. C'est cet ensemble de cent cinquante deux articles (plus les six du fonds Leber) que M. Antoine et Mlle Lanhers nous présentent dans ce catalogue. Ce qui en fait l'intérêt, c'est que les personnages de la maison d'O. qui ont rempli de hautes charges dans l'Etat, ont été mêlés à de grandes affaires (procès de Fouquet, réformes de la fiscalité et des finances, réforme du Parlement, etc...) ont conservé soit les instruments de leurs activités, soit les dossiers d'instruction des procès et contestations, soit des mémoires personnels. Si l'on ajoute à cela tout ce qui regarde les titres de propriétés, inventaires de biens, descriptions de ces biens, etc... intéressant la maison d'O. dans ses diverses branches, on comprend que l'histoire nationale, l'histoire des institutions, comme l'histoire régionale

trouvent ici une ample et sûre documentation, à même (pour ce qui est par exemple du procès de Fouquet ou des finances sous Louis XV et Louis XVI, ou de l'administration des terres agricoles sous l'ancien régime) de faire réviser bien des positions traditionnellement acquises jusqu'alors.

Pour ce qui est de l'histoire religieuse nous pouvons relever trente et un numéros que je classerai de la façon suivante :

A. — *Pièces ayant rapport à des membres de la famille d'O.* : 1. - 144 A P 36 (144 A P est le sigle des A. N. désignant le fonds des Archives privées d'O. : 36 le numéro de la liasse ; nous ne répéterons pas le sigle 144 A P), contestations entre le chapitre N.-D. de Paris et M. d'O. ; 2. - 54, dos. 1, n° 3, chapelle de la famille d'O. à S. Nicolas-des-Champs de Paris, XVIIIe s. ; 3. - 54, dos. 4, n° 7, affiliation d'André d'O. aux Chartreux ; 4. - 58, dos. 1, n° 5, Nicolas d'O., Minime à Paris ; 5. - 58, dos. 1, n° 5, Anne et Isabelle d'O., annonciades à Paris, XVIIe s. ; 6. - 84, dos. 1, n° 2,Claude d'O., grand vicaire à Beauvais, XVII-XVIII e s. ; 7. - 86, dos. 1, n° 1,Henry d'O., associé à la Congrégation de la Vierge et aux Camaldules, XVII-XVIIIe s. ; 8. - 92, Henry-François de Paule d'O., héritier de Mgr Jean-Louis de la Bourdonnaye, évêque de Léon, + 1745 ; 9. - 122, le même, abbé de Boulbonne, + 1776 ; 10. - 123, dos. 1, Anne-Catherine d'O., abbesse de Montigny-les-Vesoul, + 1768 ; 11. - 129, dos. 2, n° 2. lettres de l'abbé de Chancel à Henry d'O. ; 12. - 133, dos. 5, lettres de ou à divers ecclésiastiques ; 13. - 145, la famille d'O. et la maison de S. Cyr, XVIIIe s. ; 14. - 148, dos. 2, n° 5, lettres de Mmes d'O. à Mgr d'Astros, XIXe s. ; 148, dos. 8, lettres de divers ecclésiastiques.

B. — *Pièces concernant diverses personnes morales religieuses* : 15. - 21, fabrique et église d'O., XVIIIe s. ; 16. - paroisse de Chennevières, XVII-XIXe s. ; 17. - paroisse de La Queue, XVII-XIXe s. ; 18. - 87, dos. 1, n° 15, abbé de Chabannes, ordre de St.Lazare et du Mt-Carmel, XVIIIe s. ; 19. - 87, dos. 1, n° 18, Oratoriens de La Rochelle, XVIIIe s. ; 20. - 87, dos.1, n° 20, Ste-Chapelle de Paris et St-Thomas du Louvre ; 21. - 87, dos. 1, n° 21 Ordre de Citeaux ; 22. - 87, dos. 1, n° 23, agent généraux du clergé ; 23. - 87, dos. 1 n° 26, abbaye de Troarn ; 24. - 88, dos. les abbayes de St-Victor et de Jumièges : 25. - paroisse St-Paul de Paris, XVIIIe s.

C. — *Pièces concernant les chrétiens dissidents* : 26. - 84, dos. 2, n° 2, jansénisme à Beauvais ; 27. - 87, dos. 2, n° 8, protestants de la généralité d'Alençon ; 28. - 87, dos. 2, n° 23, biens des protestants émigrés.

D. — *OEuvres littéraires religieuses* : 29. - 84, dos. 2, n° 4, « Tractatus de peccatis » ; 30. - 85, sermons de Claude d'O. ; 31. - 127, dos. 5, Henry d'O. « Jus canonicum ».

On le voit, ces pièces peuvent intéresser les auteurs de monographies religieuses de la France du XVI au XIXe s., à cause des relations étendues de la maison d'O. avec les divers milieux ecclésiastiques. Il est incontestable que la classification, l'inventaire édité et l'ouverture au public de ces riches archives, que j'ai eu l'honneur et le plaisir de visiter sous la conduite de leur éminent propriétaire, rendront un service appréciable aux diverses branches de la science historique religieuse ou profane. Que tous ceux à qui nous en sommes redevables en soient remerciés.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

Guide pratique des Catholiques de France. Guide n° 1. Paris, Office national de publications catholiques, 1961, 1 vol., 23 x 16 cm., 625 p.

Ce *Guide* fait suite à plusieurs autres parus ces dernières années. Son mérite et son utilité ne sont plus à rappeler ici. Il a déjà fait ses preuves et continuera à rendre de nombreux services tant dans le monde religieux que dans le monde laïc. La première partie comprend des renseignements généraux sur le Saint-Siège, les œuvres et associations missionnaires, les organisations internationales catholiques, l'épiscopat français, les communautés religieuses, les instituts séculiers, l'aumônerie militaire, la presse, l'action catholique, etc... Une seconde partie comporte l'état de chacun des diocèses de France répartis en provinces. Ce *Guide n°* 1 comprend les provinces ecclésiastiques de Paris, Cambrai, Reims et Rouen. Les quatre autres tomes du *Guide* comprendront les autres diocèses. Une répartition alphabétique des diocèses, ou à la rigueur des provinces auraient été d'une plus grande utilité et auraient facilité les recherches qui demeurent malaisées tout au cours des quatre volumes du *Guide*.

P. R.

SEIPOLT (A.). — *Tous les chemins mènent à Rome*, trad. par Marcel Gravelaudon, Mulhouse, Salvator, 1960, 1 vol., 18,5 x 13,5 cm. 152 p., couv. en couleurs.

Si tous les chemins mènent à Rome, les très nombreux ouvrages consacrés au pèlerinage de la Ville Eternelle ne sont pas tous aussi pittoresques et intéressants.

Le présent volume, au contraire, ne décevra aucun de ses lecteurs. C'est le récit amusant et imagé des aventures d'un groupe de pèlerins où l'auteur met en scène à la fois les directeurs ecclésiastiques et laïques du voyage et quelques personnages caractéristiques : un vieux couple aristocratique, une directrice d'école, une étudiante en médecine et son frère, nouveau prêtre, un sacristain et surtout une Sœur d'orphelinat qui devient un peu malgré elle l'héroïne de l'ouvrage.

Tous ces personnages parlent, agissent, réagissent suivant leurs tempéraments, au milieu des splendeurs religieuses et artistiques qu'ils découvrent au cours de leur voyage.

L'auteur a su habilement mêler le récit du voyage aux aventures sentimentales ou comiques des pèlerins et particulièrement de Sœur Annaberta. L'ouvrage se termine bien, par un mariage et par l'adoption de l'orpheline, ramenée comme souvenir de Rome par la bonne religieuse.

Un style vivant, pittoresque confère à ce livre un attrait tout spécial. Il plaira à tous les anciens pèlerins de Rome, intéressera tous les futurs pèlerins grands et petits et procurera quelques heures d'agréable détente à tous.

E. F.

HONORE (H.). — *Plans nouveaux de sermons pour une année*. Mulhouse, Salvator, 1960, 1 vol. 19 x 14 cm., 159 p.

L s « 70 plans de sermons » publiés, en 1951, par l'auteur, ont connu un succès mérité et ont été rapidement épuisés. C'est que ces plans répondaient à *un besoin général* et offraient des idées claires, adaptées à la mentalité moderne et présentées sous une forme qui en permettait facilement le développement.

Les plans proposés dans ce nouveau volume sont entièrement neufs et totalement différents de ceux de la première série. Ils représentent le résultat d'études et de recherches qui permettra aux prêtres, surchar-

gés par le travail de leur ministère et en particulier aux jeunes vicaires sortis récemment du séminaire, de composer des sermons dominicaux adaptés aux besoins actuels de leurs paroissiens, basés sur un fond solide et auxquels ils pourront donner la note personnelle qui retiendra l'attention de l'auditoire.

A notre époque de pastorale d'ensemble, ce recueil sera de la plus grande utilité pour le clergé tant à la ville qu'à la campagne.

Cette nouvelle série rencontrera certainement le même succès que la précédente, qui a été traduite en italien.

E. F.

KELLY (Georges-A.). — *Le livre de la famille chrétienne.* Mulhouse, Salvator, 1960, 1 vol., 19 x 14 cm., 270 p.

Pour toutes les professions il existe des manuels ou guides destinés à faciliter l'exercice de telle ou telle profession.

Le présent ouvrage est lui aussi un manuel et un guide destinés à la plus vaste profession qui puisse exister : la famille chrétienne.

En conséquence, après avoir rappelé les grands principes sur lesquels repose la famille, essentiellement relations d'amour mutuel entre les époux, entre les parents et les enfants et entre la famille et Dieu, l'auteur expose méthodiquement toutes les questions qui doivent intéresser la famille chrétienne : stabilité et fécondité du foyer, éducation des enfants au foyer et à l'école, respect de la vocation individuelle et de la personnalité des enfants.

La haute valeur de ce Manuel réside également dans la masse de ren ignements pratiques et détaillés relatifs aux problèmes qui se posent souvent aux parents et qui trouvent dans des indications sûres leur solution.

Une table des matières clairement ordonnée et une bibliographie d'ouvrages français, établie en vue d'étudier plus à fond certains points, confèrent à ce beau livre une utilité et une facilité de recherches qui en font réellement le Manuel moderne de la famille chrétienne.

E. F.

TABLE DES MATIÈRES 1961

—

ARTICLES

OUVRAGES RECENSÉS

Cum permissu superiorum

Le Gérant : Raymond Steindre.

Imprimerie des Editions Notre-Dame de la Trinité, Blois
Dép. légal : Edit. n° 142. Dép. légal Impr. n° 140.